BULLETIN HISTORIQUE

Histoire de l'Église au Moyen Age (Ve-XIIIe siècle)

Au cours des quatre dernières années (1962-1965), un grand nombre d'ouvrages et d'articles ont été publiés sur l'histoire ecclésiastique et religieuse du Moyen Age[1], au point que l'analyse des seuls travaux reçus par la *Revue* semble difficile à faire en un volume raisonnablement restreint de pages. Il faut donc se résoudre à traiter essentiellement des études les plus neuves et les plus fermes en les regroupant autour des thèmes qui paraissent avoir le plus attiré les spécialistes. Sur ce point, on doit immédiatement souligner le très vif intérêt apporté à l'histoire du monachisme et à celle de la spiritualité, et, sur le plan plus général, noter d'emblée la valeur quantitative et qualitative des publications italiennes[2].

I. Les cadres de la vie chrétienne.

A) *Institutions générales et droit.*

Peu d'historiens ont étudié le droit, les institutions ou le gouvernement de l'Église au haut Moyen Age. Pour l'époque suivante, les travaux ne sont pas, non plus, abondants. Mais il en est un dont la richesse est extrême, un volume qui en annonce cinq autres et dépasse d'ailleurs quelque peu notre chronologie, à savoir le tome VI de l'*Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, publiée sous la direction de G. Le Bras, tome consacré à la formation du droit à l'âge classique (1140-1378)[3] : ouvrage fondamental parce que, dans la série de l'entreprise, il représente la partie centrale, le cœur, et que, tout en restant situé sur les hauteurs, il tend d'abord à définir les notions juridiques élémentaires et leur genèse, grâce à quoi on pourra ensuite, dans les autres tomes,

1. Le dernier bulletin a été publié dans *Revue hist.*, fasc. 464, oct.-déc. 1962, p. 427-462. Ce bulletin avait rendu compte des ouvrages reçus jusqu'à la fin de 1961. Le présent article concerne uniquement les livres adressés à la *Revue*. Il conduit jusqu'à la fin du XIIIe siècle, qui semble une meilleure coupure que la fin du XIIe (limite choisie en 1962).

2. L'abondance de l'historiographie italienne est un fait. Il est toutefois certain que les publications ont été plus nombreuses dans les autres pays qu'il ne le paraît dans le présent bulletin. Mais les auteurs et éditeurs n'envoient pas toujours les ouvrages. C'est particulièrement le cas pour les éditions allemandes.

3. G. Le Bras, Ch. Lefebvre, J. Rambaud, *L'âge classique (1140-1378). Sources et théories du droit*, Paris, Sirey, 1965, XII-608 p.

traiter clairement les divers aspects institutionnels de la vie religieuse.

Une telle conception, un peu étroite, risquait, certes, de rétrécir le goulot par lequel faire entrer la matière ou d'accabler le lecteur par une trop lourde érudition sur les sources. Heureusement, le talent des auteurs a été tel qu'ils ont su éviter ces deux défauts et embrasser avec des vues fort pénétrantes une large période que l'historien de l'Église « découpe » d'habitude en plusieurs tranches. C'est qu'en effet, ainsi que le montre le doyen Le Bras lui-même, les « coupures » internes n'empêchent pas l'ensemble de garder une unité réelle. Jusqu'en 1234, les canonistes parvinrent avant tout à faire du Décret de Gratien l'unique base d'étude du droit, tandis qu'étaient compilées les premières collections de décrétales aboutissant à la composition du Corpus sous Grégoire IX. Suivit alors, de 1234 à 1330, l'âge d'or du droit classique, celui des commentaires les plus complets et les plus profonds, celui aussi où s'acheva la production législative avec la compilation des Extravagantes et du Sexte. Après 1330, on demeura fidèle à ce droit unifié, qui s'était substitué à l'ancienne discipline plus disparate, plus partielle, plus empirique. Les premiers ébranlements survinrent dès ce moment, mais les véritables bouleversements n'apparurent vraiment qu'avec le schisme et les mutations du XVIe siècle.

Ainsi, fondé quand même sur l'ancien droit[1] que léguait le Décret de Gratien, remarquablement présenté dans la première partie de l'ouvrage, le nouveau droit reposa essentiellement sur l'autorité pontificale, puisque les décrétales étaient les sources juridiques fondamentales et que ce fut en les confrontant à l'ancienne tradition que les grands canonistes donnèrent des règles les plus solides interprétations (2e partie). Cela conduisit à une théorie générale qui, attribuant à la loi comme fondements le droit naturel et le droit divin, affirma qu'elle avait pour but de maintenir l'équité et la justice, mais fit intervenir la raison pour définir les liaisons, réduire les contradictions et tirer les conclusions nécessaires (3e partie).

Peut-être doit-on regretter, après avoir lu ce volume, son caractère un peu trop intellectuel, un peu trop abstrait. Comment, dans cette évolution, ont joué les événements, les transformations politiques, économiques et sociales et les mutations spirituelles, ce sont souvent les questions que se pose le lecteur. Par ces traits, le danger apparaît en outre de se laisser impressionner et de penser que le droit et les institutions ont constitué l'élément moteur de l'histoire, alors qu'en fait le premier a seulement reflété un type de société et que les secondes ont été ce qu'en ont fait les hommes. Cependant, il faut accorder confiance au doyen Le Bras et à son équipe : les volumes suivants remettront les

1. Sur l'influence de la Bible sur cet ancien droit, signalons l'article de C. G. Mor, La Bibbia e il diritto canonico, dans *La Bibbia nell' alto medio evo* (Settimane di studi del Centro ital. di studi sull' alto medio evo, t. X, Spolète, 1963), p. 164-179 ; ouvrage sur lequel nous reviendrons (p. 158).

vraies choses à leur vraie place et c'est alors que se dégagera au mieux l'intelligence de ce tome dont on comprendra parfaitement la nécessité[1].

Dans une étude consacrée aux plus anciennes collections de décrétales et à leur influence en Angleterre[2], Ch. Duggan reprend des idées analogues à celles du groupe de G. Le Bras sur le rôle primordial de l'autorité pontificale dans l'élaboration du droit ecclésiastique. Il apporte des précisions nouvelles en établissant que, dès 1174, donc bien avant la très connue *Compilatio prima* (1191), des collections ont été confectionnées dans le royaume Plantagenêt ; il en compte seize, réparties en quatre groupes, celle dite de Worcester représentant le type le plus proche, quant à la forme et à la pensée, des compilations classiques. Par leur travail, les canonistes anglais devinrent ainsi, après les Italiens, les artisans les plus actifs pour la mise en place des premiers éléments du *ius novum*, et ce fut le plus souvent par le détour de l'Angleterre que celui-ci pénétra sur le continent, alors que, jusqu'à présent, il avait été admis que les collections avaient atteint les îles britanniques depuis Rome à la suite de l'affaire Becket et à un moment où elles étaient déjà connues dans le reste de l'Europe. Malheureusement, l'ouvrage n'explique pas pourquoi, dans les milieux ecclésiastiques anglais, on s'est aussitôt préoccupé de ces questions canoniques. Car, justement, n'est-ce pas après le meurtre de Becket et les accords d'Avranches que le droit pontifical commença à entrer dans le royaume ? D'ailleurs, Ch. Duggan lui-même indique que la première collection anglaise date de 1173-1174. Ainsi, l'explication traditionnelle reste vraie. Mais le mérite de notre auteur est de nous apprendre que, dès les années 1175-1180, de savants canonistes anglais compilaient les textes romains.

B) *Le gouvernement central.*

Si le droit classique exalte le Saint-Siège, il s'uniformise aussi parce que la papauté, grâce aux transformations de tous ordres, a pu, entre le IXe et le XIIIe siècle, accroître considérablement sa puissance. Là-dessus, plusieurs livres s'intéressant aux doctrines politiques ont été publiés ces dernières années ; comme ils relèvent de l'histoire des idées et de la pensée médiévale, ils seront analysés plus loin. Sur le gouvernement de l'Église lui-même, il y a eu en revanche relativement peu d'études. Seuls, par suite de la réunion de Vatican II, les conciles ont été étudiés[3]. Et encore, les ouvrages les concernant ne posent-ils pas le

1. Sur le droit ecclésiastique en général, il faut signaler les *Études d'histoire de droit canonique offertes à G. Le Bras*, 2 vol., Paris, Sirey, 1965, dont la *Revue* a rendu compte dans son t. CCXXXV, p. 491, nº d'avril-juin 1966.

2. *Twelfth century decretal Collections and their importance in English history* (Univ. of London hist., XII), Londres, The Athlone Press, 1963, XIV-220 p.

3. Par exemple, le petit volume de R. METZ dans la collection « Que sais-je ? », *Histoire des conciles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 128 p.

problème de l'autorité dans l'Église[1]. Celui de J. M. A. Salles-Dabadie[2] cherche essentiellement à dresser le bilan des vingt et un conciles œcuméniques qui se sont tenus depuis Nicée jusqu'à Vatican I, attribuant à chacun d'eux un chapitre ou une partie de chapitre, exposant les événements qui ont entraîné la convocation et le déroulement des sessions, et analysant les données théologiques des discussions. Il constitue un livre pratique, de consultation facile, bien que, dans le détail, la présentation soit souvent confuse et que, dans l'ensemble, il apparaisse comme une série d'études isolées les unes des autres, sans trame susceptible de faire saisir l'évolution du fait conciliaire.

Sur les papes eux-mêmes ou sur des moments particuliers de l'histoire pontificale, quelques travaux sont à signaler. Il faut noter tout d'abord deux regestes importants : d'une part, le volume IX de l'*Italia Pontificia*, œuvre réalisée par Paul F. Kehr, qui mourut en 1944, et publiée par R. Holtzmann, et qui dresse la liste des documents adressés par le Saint-Siège de 408 (Innocent I) à 1198 (avènement d'Innocent III) aux diocèses et établissements du Samnium, des Pouilles et de la Lucanie[3] ; d'autre part, un répertoire, composé par A. Largiader — avec analyses et publication d'une vingtaine d'inédits — d'actes pontificaux conservés aux archives de Zurich et datant du XIIIe et du XIVe siècle (99 du XIIIe sur un total de 187)[4]. Le travail de P. F. Kehr permet de constater l'intérêt de certains pontifes pour l'Italie du Sud : Nicolas II, Pascal II (qui entretint des rapports suivis avec les Normands), Alexandre III, Célestin III. Celui d'A. Largiader contient, entre autres, le texte de la bulle *In eminenti* portant, sous le sceau d'Urbain IV et à la date du 11 mars 1262, réforme de Prémontré.

Les monographies sont plus variées. Sur la querelle des Investitures, un ouvrage récent concernant Canossa apporte une contribution excellente. C'est celui de Lino L. Ghirardini qui, reprenant l'histoire des événements, précise un certain nombre de points[5]. Étudiant attentivement les sources, il déduit que l'empereur Henri IV vint à Canossa avec

1. Sur lequel l'ouvrage le plus récent et le plus érudit reste celui de B. Tierney, *Foundations of the conciliar theory. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridgé, Univ. Press, 1955.

2. *Les conciles œcuméniques dans l'histoire*, Paris-Genève, éd. La Palatine, 1962, 614 p.

3. *Regesta pontificum romanorum. Italia Pontificia*, vol. IX : *Samnium, Apulia, Lucania*, Berlin, Weidmann, 1962, XLVI-520 p.

4. *Die Papsturkunden des Staatsarchiven Zürich von Innocenz III bis Martin V*, Zürich, Schulthess, 1963, XII-318 p. Signalons aussi la publication, non recensée en 1962, de 53 bulles d'Innocent IV, la plupart inédites, conservées dans la Bibliothèque Antoniana de Padoue, concernant les relations avec l'empire dans les années 1245-1248, les rapports avec Venise, la résistance de Viterbe aux impériaux, l'appel à la croisade anti-frédéricienne en Allemagne et la Terre sainte (P. Sambin, *Problemi politici attraverso lettere inedite di Innocenzio IV*, Ist. veneto di Scienze, litt. e arti., vol. XXXI, fasc. 3, Venise, 1955, 71 p.).

5. *L'imperatore a Canossa*, 2e éd., Parme, Ed. del Pensiero, 1965, 147 p. La première édition date de 1963.

la certitude (et non seulement l'espoir) d'être absous, mais en ignorant la sévérité de la pénitence qui lui serait imposée. Sans doute rencontra-t-il d'abord secrètement Grégoire VII à la chapelle Saint-Nicolas, après quoi il reçut l'absolution et fut donc relevé de l'excommunication en même temps que reconnu à nouveau comme roi, d'une part parce que rien ne fut dit clairement sur le contenu du pardon, d'autre part du fait que ç'avait été l'excommunication qui avait entraîné *ipso facto* la déposition.

Pour la suite du mouvement grégorien, A. Becker a publié en 1964 un premier volume consacré à Urbain II[1], dans lequel il retrace sans grande nouveauté la vie d'Eudes de Châtillon avant son accession au souverain pontificat, puis les relations politico-ecclésiastiques qu'il noua, une fois sur le siège de Pierre, avec les divers pays de la chrétienté. Mais il annonce un second volume, qui sera de synthèse et de réflexion, et dont il faut espérer qu'il permettra de mieux juger de l'œuvre d'ensemble. Car Urbain II mérite qu'on s'intéresse à lui, du moins si l'on en croit — et je n'ai aucune raison de ne pas le croire — Cinzio Violante et quelques autres qui, en diverses occasions, ont apporté des éléments très nouveaux sur l'action de ce grand pape de la fin du XIe siècle[2]. Selon eux, celui-ci, ardent à continuer la réforme, eut le mérite de saisir d'une part que la lutte menée avant lui par Grégoire VII avait en fait détruit les fondations du système qui, dans l'Empire, tendait à mettre l'Église sous l'autorité impériale *(Reichskirche)*, d'autre part que la politique menée par Cluny et d'autres établissements monastiques, et visant à accaparer les églises privées afin de les libérer du joug laïc, avait porté ses fruits. Délibérément, il arrêta que le moment était venu de conclure la réforme en rétablissant fermement l'autorité de la hiérarchie épiscopale aux dépens de l'action monastique et des mouvements laïcs. Il redonna à l'Église ses structures traditionnelles et doctrinales en évitant les possibles « déviations » de l'*ordo monasticus*, qui n'était pas fait pour accomplir cette tâche.

Soixante ans plus tard, à la veille du nouveau conflit entre le Sacerdoce et l'Empire, Adrien IV (1154-1159) eut une attitude hésitante et ondoyante entre Barberousse et la Sicile. De nombreux historiens se sont, depuis longtemps, attachés à certains événements de son pontificat, particulièrement à l'incident de la diète de Besançon. Mgr Michele Maccarone reprend la question dans une étude qu'il fait commencer dès l'élection de Frédéric Ier à l'Empire et qu'il mène jusqu'à la mort d'Adrien[3],

1. *Papst Urban II (1088-1099)*, Teil I, Stuttgart, Hiersemann, 1964, XVIII-254 p.
2. Ainsi C. Violante, dans *La Vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della settimana di studio, Mendola, Sett. 1959 ; Pubblic. dell' Univ. del S. Cuore, serie terzie, sc. storiche II, Vita e pensiero, Milan, 1962, p. 1-15 (Prospettive e ipotesi del lavoro). Th. Schieffer, Cluny and the investiture struggle, dans *The Gregorian Epoch*, Boston, Mass., D. C. Heath, 1964, p. 101.
3. *Papato e Impero dalla elezione di Federico I alla morte di Adriano IV (1152-1159)*, Lateranum, n. ser., XXV, Fac. Théol. Pontif. Univers. Lateranensis, 1961, 384 p.

retraçant l'évolution qui conduit d'un essai d'entente et de coopération à une opposition rude et ferme.

L'élection de mars 1152, si elle ne fut pas un succès éclatant du parti laïc sur celui des prêtres, fit cependant apparaître qu'étaient révolus les temps de Lothaire et de Conrad. Le nouveau roi prit soin d'ailleurs, en l'annonçant avec grand respect au pape Eugène III, de rappeler la théorie gélasienne de la séparation des pouvoirs et de leur autorité propre en chaque domaine. Peu après, il intervenait souverainement dans l'élection au siège archiépiscopal de Magdebourg. Toutefois, comme il désirait recevoir au plus tôt la couronne impériale, et comme le pape, de son côté, avait besoin d'aide contre la commune de Rome et, le cas échéant, contre la Sicile, des négociations s'engagèrent qui aboutirent au traité de Constance en mars 1153. Ainsi fut établie une entente qui dura, malgré quelques difficultés, jusqu'en 1155. Lorsque, au printemps de cette année, Frédéric vint en Italie pour être couronné, divers incidents se produisirent. L'empereur rentré en Allemagne, le pontife put déplorer que rien n'avait été résolu pour le Saint-Siège et que le soutien allemand dans la question romaine avait été fort timide. Au même moment, il était forcé de négocier à Bénévent avec le roi de Sicile et se réconciliait avec lui. Frédéric réagit vivement contre ce qu'il considérait comme une violation du traité de Constance ; les relations se tendirent ; deux légats, envoyés à la diète de Besançon, apportèrent une lettre dont les termes parurent blessants pour la majesté impériale et répliquèrent sèchement aux récriminations allemandes. Dès lors, malgré le « raccommodement » qui suivit, l'hostilité demeura ; elle rebondit lors des grandes entreprises italiennes de Barberousse en 1158. A l'été 1159, on en était arrivé à un point très critique.

Dans le récit de ces événements complexes, Mgr Maccarone adopte une position très nette. Pour lui, le Saint-Siège n'a jamais cherché le conflit ; il n'a jamais voulu provoquer l'empereur et s'est contenté de se défendre ; il n'y a jamais eu à la curie de partisans déclarés d'une politique anti-allemande. Pour chaque incident (fresque du Latran, Bénévent, Besançon), il étaye sa thèse sur des arguments qui ne manquent pas de valeur, et il faut reconnaître que dans l'ensemble son explication doit être accueillie avec faveur, tant il est évident que trop d'historiens ont cédé à la facilité et ont attribué avec légèreté à la papauté des intentions de domination qui lui étaient étrangères. Malheureusement, on peut reprocher à l'auteur d'aller parfois trop loin dans sa démonstration.

Ainsi, s'il est exact qu'à Bénévent il n'y eut pas de négociations véritablement libres et que le pape, bloqué par les troupes siciliennes, dut d'abord songer à se tirer de ce mauvais pas en payant le prix, il n'en demeure pas moins vrai qu'à cette date un certain nombre de cardinaux (et le pontife lui-même) avaient compris qu'il ne fallait plus

compter sur l'empereur. Une fois réglé, douloureusement certes, le problème des relations avec la Sicile, ces mêmes hommes ont pu estimer que la meilleure diplomatie revenait à faire de cette réconciliation la base d'une réelle alliance, ce qui exigeait la rupture de l'entente de Constance. Car, comment éclairer autrement la politique entreprise à la diète de Besançon ? Comment expliquer la division du Sacré Collège, que Mgr Maccarone ne veut pas admettre, mais qui existe lors de la double élection de 1159 ? Et pourquoi récuser sans cesse, comme il le fait, le témoignage du cardinal Boson, qui fut présent à tous ces événements et qui manque peut-être parfois d'impartialité justement parce qu'il est acquis à l'entreprise prosicilienne ?

Sur l'incident de Besançon, d'ailleurs, l'explication de l'auteur paraît à nouveau excessive. Il met en doute que l'emploi du mot *beneficium*, indirectement accordé à l'empire, ait pu, pour les rédacteurs pontificaux, signifier « fief ». Il s'appuie pour cela sur le texte lui-même qui exprime que le pape pouvait accorder au roi de Germanie de plus grands *beneficia* que l'empire. Comme rien n'est supérieur à l'empire, dit-il, c'est que *beneficium* n'est pas l'équivalent de fief. Reconnaissons que l'argumentation est spécieuse. Car, d'une part, quel que soit le sens qu'on accorde à *beneficium*, il ne modifie pas l'idée que la papauté pouvait « donner l'empire ». D'autre part, la formule *majora beneficia* est d'une vive habileté puisqu'elle exprime qu'il n'y a pas de plus grands *beneficia* que l'empire, non pas pour établir ce fait, mais pour permettre l'assimilation entre empire et bénéfice. Enfin, si *beneficium* ne tendait pas à signifier « fief » (ou bénéfice tenu du Saint-Siège), pourquoi les légats ne l'auraient-ils pas dit immédiatement ? Or, on sait comment ils ont réagi ; l'un d'eux a répliqué : « De qui donc l'empereur tient-il l'empire si ce n'est du pape ? » Force est de remarquer qu'il n'y a que deux solutions pour éclairer cette réponse : ou bien les légats voulaient proclamer des prétentions théocratiques (alors *beneficium* = fief) ; ou bien ils avaient pour mission d'être fermes et de ne pas éviter l'incident violent, ce qui les entraîna à rester muets sur le sens de *beneficium* et à répondre comme ils le firent.

En dehors de ces trois études, force est de reconnaître que les monographies sur d'autres papes ont beaucoup moins de valeur. L'ouvrage de Salvatore Sibilia sur Grégoire IX[1] est médiocre ; il n'apporte rien de neuf et n'est pas même une bonne mise au point (ainsi, il n'étudie pas le rôle tenu par Ugolino Conti, le futur Grégoire IX, à l'égard de l'ordre franciscain naissant) ; il est mal monté (l'auteur narre l'enfance de Thomas d'Aquin au milieu d'un chapitre sur le conflit entre le pape et la Sicile) ; il dénote de graves méconnaissances de l'histoire générale. Pareille

1. *Gregorio IX*, Milan, Casa edit. Ceschina, 1961, 405 p.

critique doit être adressée à l'ouvrage que le même écrivain a consacré à Alexandre IV et qui, rempli de longueurs et de redites, tente vainement de faire de ce pontife assez falot un personnage de valeur[1].

C) *Diocèses et évêques.*

En dessous du gouvernement pontifical, la vie religieuse se déroule dans les cadres plus restreints des provinces et des diocèses. Au haut Moyen Age, c'est même avant tout autour des évêques qu'elle s'organise. Malheureusement, fort peu d'historiens semblent s'intéresser à l'histoire des diocèses. A côté de quelques articles, deux ouvrages seulement méritent d'être notés.

Le premier concerne la Moravie[2] et traite autant des relations de cette contrée avec les Églises de Bavière, de Byzance et de Rome que de son évolution interne. Il est divisé en quatre parties qui suivent l'ordre chronologique. La période initiale (jusqu'en 863) constitue l'étude la plus neuve. Elle s'attache à dégager ce que furent les relations entre l'Église d'Occident et les Slaves avant l'arrivée des premiers missionnaires byzantins, qui rencontrèrent là un peuple déjà christianisé. Des documents écrits, des sources archéologiques et ethnologiques le montrent clairement et permettent d'établir que les premiers évangélisateurs avaient été des Irlandais et Colombaniens venus de Bavière et que leur œuvre fut continuée après 788 par les Francs avec l'appui des souverains moraves. Cependant, l'Église de Passau ne faisant pas montre d'un grand dynamisme pour diriger cette entreprise et les rapports entre Francs et Moraves s'altérant au cours du IXe siècle, on regarda vers Byzance. Le chapitre II expose la mission byzantine en Moravie et en Pannonie de 863 à 867 : Constantin et Méthode agirent pour affermir la foi et la débarrasser de tout ce qui demeurait du paganisme slave et avait été jusque-là toléré : en même temps, ils établirent une liturgie en slavon, que n'accepta pas l'Église d'Aquilée à laquelle ils se rapportèrent pour demander sanction de leur œuvre. Alors ils se tournèrent vers Rome : de 870 à 885 (chap. III), Méthode fut archevêque de Sirmium, selon la décision du pape Adrien qui accepta la liturgie en langue vulgaire ; mais il eut à s'opposer aux menées de l'Église de Salzbourg, puis à celle de l'Église romaine elle-même qui mit en doute son orthodoxie (880). Il s'adressa à nouveau à Byzance et, l'année avant sa mort, il excommunia le clergé latin de son diocèse. Son successeur, Gorazd, fut, lui aussi, en

1. *Alessandro IV (1254-1261)*, a cura della casa rurale ed artigiana di Anagni, 1961, 301 p. En revanche, l'étude de L. Gatto, *Il pontificato di Gregorio X (1271-1276)*, Istit. storico ital. per il medio evo, fasc. 28-30, Rome, 1959, VI-261 p., que la *Revue* reçut après 1961, est meilleure ; elle fournit une bonne analyse de la politique générale de ce pontife, mais néglige malheureusement trop les affaires religieuses (franciscains, débats sur la pauvreté, etc.).

2. Zn. R. Dittrich, *Christianity in Great-Moravia* (Bijdragen von het Instituut voor middeleeuwse geschiedenis der Rijksuniversiteit te Utrecht, XXIII), Groningen, J. B. Wolters, 1963, 316 p.

butte à l'hostilité des clercs latins et fut même, à un moment, forcé de s'exiler ; toutefois, en 899, il fut reconnu comme archevêque par Jean IX malgré les protestations de l'épiscopat bavarois. Ce fut alors que les invasions hongroises de 907 mirent fin au royaume de Moravie. Cette dernière période (855-907) reste d'ailleurs fort obscure, faute de sources. Il n'empêche que, pour la connaissance des premières communautés chrétiennes moraves et des premiers archevêques, le livre de M. Dittrich est du plus haut intérêt.

Le deuxième ouvrage retenu est consacré aux diocèses et évêques d'Italie et traite de leur histoire depuis l'époque lombarde jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Il réunit les rapports et communications du second Congrès d'Histoire de l'Église d'Italie tenu à Rome en septembre 1964[1]. On peut lui adjoindre quelques articles publiés ailleurs, particulièrement deux contributions à un colloque réuni à Gênes pour étudier quelques points de l'histoire religieuse de la Ligurie[2].

Les travaux du Congrès de Rome permettent de dégager une évolution générale de l'épiscopat italien, suivant laquelle les évêques qui, à l'époque carolingienne, avaient acquis un certain pouvoir tout en restant strictement soumis à l'autorité impériale, réussirent, à partir de la fin du IXe siècle et jusque vers 1050, à échapper à toute tutelle, y compris celle du pape, et conquirent une grande puissance en tous domaines, et surtout au temporel. Puis la réforme grégorienne vint renverser la situation, la papauté, avec l'appui d'ordres nouveaux comme Cîteaux (et plus tard les Mendiants), entamant le pouvoir épiscopal, tandis que les communes leur enlevaient la direction politique. On voit comment cette explication contredit, à première vue, ce que C. Violante écrit à propos d'Urbain II[3], qui aurait au contraire renforcé les structures épiscopales. Mais la contradiction n'est qu'apparente, car, s'il paraît bien vrai que la réforme grégorienne a abouti à rétablir la force d'une hiérarchie essentiellement fondée sur les évêques, cette tâche a été accomplie au détriment du corps épiscopal traditionnel trop attaché à l'administration politique et temporelle, et en imposant à l'épiscopat rénové le respect de la toute-puissante autorité papale. Il s'est donc agi à la fois d'une solide remise en place des cadres diocésains et d'un abaissement de ce qui, dans ces cadres, représentait un poids centrifuge. Il est certain que les collaborateurs de la réunion de Rome eussent été heureusement inspirés en consacrant quelques rapports à l'attitude des papes (Urbain II et, plus tard, Alexandre III) à l'égard de l'épiscopat italien.

Dans le détail d'ailleurs, on doit de même regretter que, à côté de communications de haute valeur, il y ait des silences troublants. Ainsi,

1. *Vescovi e diocesi in Italia nel Medio Evo (sec. IX-XIII)*, Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia, Italia Sacra, St. e doc. di st. eccl., Padoue, Antenore, 1964, IX-451 p.
2. *Momenti di storia e arte religiosa in Liguria*, Gênes, Pal. archiepiscopal, 1963, 309 p. + 10 pl.
3. Ci-dessus, p. 139.

étudiant la période carolingienne, O. Bertolini[1] commence par noter que les rois lombards se sont fort peu intéressés aux évêques. Or, justement, un article très solide et très clair de P. Toubert, paru dans un périodique[2], montre comment, en 772, le duc de Spolète a fait don de vastes domaines à la cathédrale de Riéti afin de s'attacher cette église (donc son évêque) à un moment où l'entente scellée entre Charlemagne et la papauté contre la Lombardie entraînait de nombreuses défections chez les laïcs et peut-être dans le clergé. Il eût donc peut-être fallu chercher si certains actes monarchiques n'allaient pas, eux aussi, dans cette direction et penser que le royaume n'était pas la seule réalité politique lombarde. De même, lorsqu'il établit l'importance des privilèges carolingiens en faveur des églises, pourquoi l'auteur ne s'arrête-t-il pas davantage à l'immunité ? Plus loin, G. Arnaldi[3] insiste sur le fait qu'à la fin du IXe siècle et au Xe le Saint-Siège, poursuivant une politique pour l'unité de l'Église, lutta contre l'épiscopat qui représentait des forces locales de désagrégation ; mais il ne met pas assez en lumière les liens qui existaient entre ces évêques et l'aristocratie laïque.

L'étude de la période de l'épanouissement de la puissance épiscopale est plus cohérente — avec un remarquable article de C. Violante sur le rôle monétaire des évêques[4] —, de même que celle qui débute avec la réforme grégorienne et s'achève avec les privilèges de prédication aux ordres Mendiants et l'Inquisition romaine, encore qu'on eût aimé une réflexion plus poussée sur les exemptions. C'est là que les articles de A. Boldorini sur l'évêché de Vintimille et de V. Polonio sur Gênes[5], ce dernier ne soulignant toutefois pas assez l'importance du schisme d'Anaclet dans cette histoire, comme le fait P. Zerbi[6], complètent les travaux de Rome. En revanche, il est difficile de souscrire aux hypothèses d'O. Capitani qui estime que les canonistes du milieu du XIe siècle, et avec eux Pierre Damien, ont insisté sur l'inviolabilité de l'évêque, qui ne peut pas être jugé, tandis que Grégoire VII aurait accepté ce jugement par les fidèles[7]. Car c'est oublier, d'une part, que la majorité des canonistes a conclu à ce privilège exceptionnel hormis « pour matière de

1. *I vescovi del « regnum Langobardorum » al tempo di Carolingi*, p. 1-12.
2. Recherches de diplomatique et d'histoire lombardes, dans *Journal des Savants*, IIIe centenaire, janvier-mars 1965, p. 170-203.
3. Papato, arcivescovi e vescovi nell' eta post-carolingia, dans *Vescovi...*, p. 27-54.
4. I vescovi dell' Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell' economia monetaria, *ibid.*, p. 193-218. Et aussi E. Dupré-Theseider, *Vescovi e Città nell' Italia pre-comunale*, p. 55-110 ; R. Manselli, *I vescovi italiani, gli ordini religiosi e i movimenti popolari religiosi nel secolo XIII*, p. 315-337, etc.
5. A. M. Boldorini, Ventimiglia nel duccento, dans *Momenti...*, p. 53-126 ; V. Polonio, Dalle diocesi all' archidiocesi di Genova, *ibid.*, p. 5-52.
6. I rapporti di S. Bernardo di Chiaravalle con i vescovi e le diocesi d'Italia, dans *Vescovi...*, p. 219-314.
7. La figura del vescovo in alcune collezioni canoniche dalla seconda meta del secolo XI, *ibid.*, p. 161-192.

foi » (et la simonie est tenue par Pierre Damien pour une hérésie), d'autre part que l'article 24 des *Dictatus papae*, auquel se réfère l'auteur, mentionne d'une manière très vague qu' « il est permis aux sujets de porter une accusation » (contre qui ?), en faisant précéder cette formule des termes très précis : « Sur l'ordre et avec l'assentiment du pape. »

D) *Le monachisme.*

A l'inverse des études sur les institutions, la papauté, les évêques, qui n'ont pour la plupart abordé que certains aspects des sujets, les ouvrages sur le monachisme et ses aboutissants, le plus souvent de première valeur, ont concerné les divers compartiments de l'histoire avec les problèmes les plus difficiles.

Deux d'entre eux, bien que menés sur des aspects particuliers, sont des travaux d'ensemble. G. Penco traite, dans une étude toujours claire, fort bien documentée et reposant sur une très vaste érudition, de l'histoire du monachisme en Italie[1]. Ses premiers chapitres sur les origines, Vivarium, saint Benoît, Bobbio, les monastères des basiliques romaines, sont excellents ; la suite (la Renaissance carolingienne avec Farfa et saint Vincent au Vulturne, la réforme clunisienne, les nouveaux courants du XIIe siècle, les congrégations de la fin du Moyen Age) reste solide. Au contraire, la deuxième partie, qui concerne les activités monastiques regroupées selon des schémas généraux, est plus facile, spécialement les pages réservées au rôle économique, ainsi qu'à la production littéraire et artistique.

Giles Constable s'est attaqué à un autre aspect de l'histoire monastique, celui des dîmes[2], et, ce faisant, il a abordé un sujet très délicat, car, s'il est une question mal connue et controversée, c'est bien celle-là. Quelle est l'origine réelle de la dîme ? Comment fut-elle réglementée et organisée ? Comment les moines la payèrent-ils et se la firent-ils régler ? Autant de questions obscures sur lesquelles notre auteur apporte une étude de première valeur. Il montre que la dîme a été très tôt tenue pour une obligation absolue, ne représentant pas un acte de charité, mais la reconnaissance d'un véritable droit de propriété au clergé séculier qui en percevait en quelque sorte la rente (Césaire d'Arles) ; le paiement en fut exigé par la loi carolingienne (capitulaire de Héristal en 779). Il fut alors confié à l'administration épiscopale qui en répartissait le produit, celui-ci étant divisé théoriquement, soit selon le système romain en quatre parts (évêque, clergé, fabrique, pauvres), soit en trois selon le système espagnol (évêque, clergé, fabrique), encore qu'en pratique la distribution des revenus fût plus complexe et plus variée.

1. *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Tempi e Figure n° 3, Rome, Ed. Paoline, 1961, 604 p.

2. *Monastic tithes from their origins to the twelfth century*, Cambridge Studies in medieval life and thought n° 10, Univ. Press, Cambridge, 1964, XXI-346 p.

Aux IXe, Xe et XIe siècles, le régime de la dîme fut gravement perturbé par l'intrusion des laïcs, les inféodations, les donations, etc. Des seigneurs mirent la main sur cette redevance intéressante ; des monastères, aussi, en profitèrent. Les papes de la fin du XIe siècle, Grégoire VII et surtout Urbain II (Concile de Melfi), rétablirent l'ordre en prenant toutes mesures pour exclure les laïcs de ce domaine. Mais, comme, sans doute, l'accaparement de certaines dîmes par les moines (Cluny en particulier) avait été réalisé dans un but de réforme, afin de ne pas laisser aux laïcs ce qui, par nature, ne pouvait leur appartenir, on toléra des exceptions en faveur des monastères. Bien plus, certains canonistes, tel Gratien, acceptèrent cela quant au droit.

Inversement, à cause des terres qu'ils possédaient, les moines étaient en théorie astreints au paiement de la dîme. Cela provoqua très tôt des difficultés et engendra des incidents parfois violents entre les ordres eux-mêmes qui pouvaient se devoir réciproquement la redevance, d'autant plus que les privilèges d'exemption accordés par le Saint-Siège étaient susceptibles d'être considérés comme dispensant du règlement. Alexandre III légiféra pour rétablir ordre et clarté. Il décida que les Cisterciens, les Templiers et les Hospitaliers ne seraient pas soumis au paiement sur les produits qu'ils tireraient de leur propre travail et qu'ils destineraient à leur usage, et que tous les moines seraient libérés de la taxation pour les terres nouvellement mises en valeur *(novalia)* par leur labeur direct et pour leur consommation.

Si l'on y saisit fort bien ce que fut l'évolution générale de la dîme, on doit malheureusement reprocher à l'ouvrage de G. Constable un manque certain de clarté dans l'exposition ainsi que diverses faiblesses sur l'assiette de la taxe décimale, sur l'origine de la possession de dîmes par les monastères (Bobbio dès 643 : ne serait-ce pas parce que ces abbayes exerçaient le ministère paroissial ?), sur le sens et la forme de l'action clunisienne qui incita les laïcs à « rendre » aux couvents — le plus souvent *in articulo mortis* — les biens et droits ecclésiastiques (églises privées, etc.) qu'ils possédaient, sur la dureté de l'opposition qui mit aux prises pour cette redevance Cluny et Cîteaux à l'occasion du conflit survenu, dans les années 1130-1150, entre le monastère de Gigny-sur-Suran et celui du Miroir. Il n'en reste pas moins que, malgré ces défauts, c'est un bon livre qui nous a été apporté.

***

Pour chaque période de l'histoire monastique, il est agréable pour un chroniqueur de noter que la production de ces dernières années contient aussi de solides et intéressantes études. Ainsi en est-il pour l'époque des débuts, particulièrement pour les origines bénédictines. Là-dessus, le débat Règle du Maître-Règle de saint Benoît tend à

s'apaiser. Il semble, en effet, que, de plus en plus, les meilleurs spécialistes soient d'accord pour reconnaître l'antériorité de la Règle du Maître et son utilisation par le fondateur du Mont-Cassin, dont l'originalité reste cependant très grande, non seulement à cause de la concision du style, mais aussi, mais surtout grâce à une conception spéciale de la vie monastique, celle-ci étant établie d'abord sur l'existence d'une communauté qui ne trouve pas sa cohésion sans l'abbé, et non sur l'abbé qui crée la communauté. C'est ce point que mit naguère en lumière dom Adalbert de Vogüé[1], qui apporte maintenant une œuvre de toute première valeur et d'un intérêt très exceptionnel avec l'édition critique, la traduction et le commentaire de la Règle du Maître[2].

L'édition est faite à partir des seuls manuscrits connus, ceux de la Bibliothèque Nationale, Latins 12 205 (fin VIe, début VIIe s.) et 12 634 (fin VIe s. ; fragmentaire) et celui de Munich (Staatsbibl., Latins no 28 118, du IXe siècle, que reproduit un document conservé aux Archives de Cologne). Dans la longue introduction qui la précède, l'éditeur cherche à préciser la région et la date de la composition. Il émet l'hypothèse, en notant fermement que ce n'est qu'une hypothèse, de la rédaction de la Règle du Maître en Campanie durant le premier quart du VIe siècle. Le texte est, en effet, très légèrement postérieur au prétendu décret de Gélase interdisant la lecture de certains ouvrages, décret qui date des années 520, que le Maître connaît mais qu'il ne suit pas, le clergé romain n'ayant pas encore pris clairement position en sa faveur (ce qui survint vers le milieu du siècle). Cela suppose que la Règle a été rédigée près de Rome. Or, justement, A. de Vogüé note qu'elle le fut dans une contrée où était particulièrement développé le culte en l'honneur de sainte Eugénie (car elle cite très fréquemment la vie de cette sainte) et où l'on pratiquait déjà le jeûne quadragésimal. Seule, la Campanie remplit ces deux conditions (la Provence répondant seulement à la seconde).

En revanche, il est impossible de découvrir l'identité du Maître, mais le plan, la rédaction, le style et le vocabulaire prouvent que la Règle a eu un seul auteur. Celui-ci écrit pour un monastère véritable, et non pour une communauté théorique. Son couvent compte sans doute vingt-six religieux vivant dans des édifices assez exigus. A. de Vogüé décrit

1. *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris, Desclée de Brouwer 1961, 550 p. Cf. Bulletin historique, dans *Revue hist.*, fasc. 464, 1962, p. 434-435.

2. *La Règle du Maître. Introduction, texte, traduction et notes*, coll. « Sources chrétiennes », 3 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1964-1965, 457 p., 515 p., 503 p. Le t. III *(Concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographe du manuscrit Par. Lat. 12205)* est l'œuvre des RR. PP. J.-M. Clément, J. Neufville et D. Demeslay. Il s'adresse surtout aux spécialistes de l'histoire de l'orthographe et aux philologues, puisqu'il relève tous les mots employés dans la Règle du Maître avec leur orthographe.

A. de Vogüé annonce aussi une nouvelle édition de la règle bénédictine, où il reprendra le problème de ses rapports avec la Règle du Maître. H. Vanderhoven et F. Masai avaient publié, en 1953, l'édition diplomatique, sans notes, de la Règle du Maître.

ce cadre matériel ainsi que la journée du moine ; il s'arrête aux détails de la liturgie et il étudie plus longuement la doctrine monastique. Il montre que le monastère, dont l'abbé, soumis à la Règle, est le seul fondement — car c'est lui qui crée la communauté — a pour fonction d'être une école de salut ; il doit aider au mieux l'âme à suivre l'esprit (celui-ci constituant ce qui inspire sainement l'homme pour qu'il aime Dieu et adhère à sa volonté) en luttant contre la chair ; il est ainsi un centre de dressage, établi sur la vie permanente en commun et sur la discipline collective dans l'obéissance totale à la règle et à l'abbé. Il est un établissement religieux, école du Christ à côté des églises du Christ, relevant pleinement du contrôle et de l'autorité de l'évêque, et s'insère ainsi normalement dans les cadres ecclésiastiques.

On aurait aimé que dom de Vogüé poussât plus loin son analyse sur certains points et s'arrêtât plus réellement à la conception cénobitique du Maître et à ses idées sur l'érémitisme, car on sent qu'il était fort capable de nous éclairer au mieux là-dessus. Ces regrets, quelque peu superflus, sont cependant bien peu à côté de la satisfaction qu'apporte la richesse de cette édition[1].

La question des rapports de la Règle du Maître et de la Règle de saint Benoît est exposée à nouveau dans deux ouvrages de mise au point. L'un est de G. Turbessi, qui écrivit jadis sur le monachisme prébénédictin[2] et consacre cette fois un petit opuscule au mouvement bénédictin à son origine[3]. L'autre est un article que dom D. Knowles a inséré dans un livre qui expose les grands débats de l'histoire monastique[4]. En revanche, la synthèse que J. Decarreaux a tentée sur le monachisme jusqu'au IXe siècle y fait à peine allusion ; elle constitue d'ailleurs un travail très inégal, avec de bons passages sur les origines, les premières installations en Gaule, les écoles et les arts, mais avec des analyses superficielles (sur Cassin, Lérins, etc.) et des exposés parfois confus (où sont

1. Une autre édition, très savante aussi et précédée d'une introduction qui reprend ces questions et surtout met en valeur les arguments en faveur de l'antériorité de R.M, sur R.B., doit être signalée, c'est celle qu'a donnée de la Règle de saint Benoît G. Penco, l'un des meilleurs historiens italiens du monachisme bénédictin. Cette édition, parue en 1958 et qui n'était pas parvenue à temps pour le précédent bulletin, reproduit le « texte pur », c'est-à-dire la reconstitution du texte primitif faite par les bénédictins essentiellement à partir du manuscrit de saint Gall 914 (IXe siècle). Il indique en notes infrapaginales les variantes contenues, soit dans saint Gall 914 même, soit dans les manuscrits de Vienne 2232 (IXe siècle), Munich 28118 (IXe siècle), Cassino 175 (Xe siècle). Surtout, dans les mêmes notes, il compare son texte à celui de R.M. tel qu'on le trouve dans les deux manuscrits de Paris. Enfin, il donne une très bonne traduction de R.B. en italien (*S. Benedicti regula*, Bibl. di studi superiori, vol. XXXIX, Firenze, La nuova Italia ed., 1958, petit in-8°, cx-284 p.).

2. *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Universale studium, n° 78, Rome, 1961, in-16, 219 p.

3. *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*, *ibid.*, n° 101, Rome, 1965, in-16, 220 p.

4. *Great historical enterprises and problems in monastic history*, Londres, Th. Nelson, 1963, x-231 p. (p. 136-196).

juxtaposés arbitrairement des paragraphes sur l'histoire générale et des études sur tel monastère ou tel moine) ; quoi qu'il en soit, un ouvrage qui peut rendre service pour acquérir une première vue d'ensemble[1].

C'est pendant la même période que Valeria Polonio suit l'histoire du monastère de Bobbio[2]. Elle s'intéresse, non seulement aux activités religieuses, mais aussi aux fonctions économiques de l'abbaye. Malheureusement, certaines pages de son ouvrage sont peu claires, spécialement la fin du chapitre IV où l'on ne saisit pas très bien pourquoi le couvent atteint à sa plus grande richesse vers 880. De son côté, Remiremont et plus exactement ses abbesses ont trouvé leur historien en Eduard Hlawitschka qui prépare pour les « Monumenta Germaniae historica » l'édition du *Liber memorialis*, document rédigé au IXe siècle qui fournit une liste authentique pour l'époque très ancienne[3]. Il suit ainsi les abbesses depuis Mactafledis (vers 620) jusqu'à Agnès de Salm (morte en 1279)[4].

*
* *

En dehors des problèmes des origines, c'est aux grands ensembles, aux ordres importants et aux mouvements religieux liés de près ou de loin à l'idéal monastique, que les spécialistes ont consacré le plus d'ouvrages, s'attachant particulièrement aux XIe et XIIe siècles.

Sur l'œuvre clunisienne, deux livres fort intéressants sont à signaler. Le premier date de 1960, il nous est parvenu en 1962 et n'a pu être recensé dans le précédent bulletin. Il contient les rapports du IIe Congrès organisé en 1958 par le Centre d'Études sur la Spiritualité médiévale de Todi, dont la réputation n'est plus à faire[5]. L'objet de ce Congrès était de dresser en quelque sorte le bilan de l'action spirituelle de Cluny en s'arrêtant spécialement au XIe siècle, ce qui permit à C. Violante d'exposer ses idées à propos d'Urbain II[6]. Le brillant historien italien montra, en effet,

1. *Les moines et la civilisation en Occident des invasions à Charlemagne*, coll. « Signes des temps », XIII, Paris, Arthaud, 1961, 397 p.
2. *Il monastero di san Colombano di Bobbio dalla fondazione all' epoca carolingia*, Gênes, Pal. Archiep., 1962, 133 p.
3. *Studien zur Abteissinnenreihe von Remiremont (VII-XIII Jahr.)*, Inst. für Landeskunde des Saarlandes, nº 9, Sarrebrücke, 1952, 183 p.
4. Notons aussi que P. Sambin a édité 61 actes concernant l'abbaye Saint-Michel de Candiana près de Padoue, et datés de 1183 (paix de Constance, *terminus ad quem* du *Codice diplomatico padovano* publié par A. Gloria, à Venise, en 1877) jusqu'à 1237 (fin des libertés communales). Cette abbaye avait été créée en 1097 afin de répandre dans la région les principes réformateurs de l'époque (*Documenti inediti dei monasteri benedittini padovani*, t. I, Padoue, Soc. cooperativa-tipogr., 1961, 83 p.).
Le même auteur a publié, en 1959, une série d'articles et de documents sur d'autres établissements padouans (*Ricerche di storia monastica medioevale*, Padoue, Antenore, 197 p.).
5. *Spiritualità cluniacense*, Todi, Acad. Tudertina, 1960, 351 p.
6. *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico-ecclesiastico*, p. 153-242. Voir ci-dessus, p. 139.

que, durant le x[e] siècle et la première moitié du xi[e], Cluny a suppléé en quelque sorte des institutions alors inexistantes ou inopérantes en agissant sur l'organisation féodale qui, issue de la dislocation du pouvoir comtal[1], risquait d'aboutir à l'anarchie.

En même temps, les moines noirs remédiaient à la crise de l'autorité épiscopale et à la montée des églises privées en rassemblant les fidèles sur leurs domaines, en obtenant par la persuasion ou la menace (de l'enfer) la restitution des patrimoines ecclésiastiques, en exigeant l'exemption afin de renforcer le pouvoir central de Rome et d'échapper à des évêques trop entreprenants et trop cupides. En revanche, dans la seconde moitié du xi[e] siècle, la réforme grégorienne insufflant un esprit nouveau, les papes (Grégoire VII et surtout Urbain II) purent rétablir la puissance épiscopale grâce à de meilleurs évêques. Ils donnèrent ainsi un coup d'arrêt au programme clunisien et freinèrent son dynamisme en prétendant remettre les moines à leur vraie place. Au même moment, toute l'œuvre réformatrice permit l'éclosion d'une vie religieuse nouvelle qui dépassait la traditionnelle spiritualité clunisienne. Tout cela provoqua au début du xii[e] siècle une crise sérieuse du « vieux » monachisme.

Reprenant les mêmes idées et affirmant que, contrairement à ce qu'avait pensé Fliche, Cluny joua un rôle important dans la réforme, R. Morghen essaie de définir les idéaux religieux diffusés par ses moines. Il note que leur influence s'exerça en tous domaines, celui de la piété comme celui de la liturgie et de l'art ; il insiste sur la lutte menée par les plus grands abbés contre les vices de la société (l'orgueil, la luxure) et conclut que ces activités diverses aidèrent au mieux les âmes à recevoir les principes grégoriens[2]. L'action liturgique est présentée dans le même sens par Ph. Schmitz, tandis que dom J. Leclercq expose que la culture clunisienne est désintéressée, à peine pastorale, proprement monastique, ordonnée à la recherche de Dieu dans la prière et l'office, donc liée intrinsèquement à la spiritualité[3].

Il est regrettable que cet historien n'aille pas plus avant et ne déroule pas sa pensée selon le cycle tracé par C. Violante. Car on ne peut s'empêcher de déceler une opposition entre les deux rapports : si la culture clunisienne n'est ni « pastorale » ni même « cléricale », on ne voit pas quel rôle Cluny aurait pu jouer dans la réorganisation sociale et religieuse ? Aurait-il pu accomplir ce qui a été réalisé sans y avoir été préparé sur le plan intellectuel et spirituel ? Ou bien alors, serait-ce que dom Leclercq s'attache à la culture clunisienne du xii[e] siècle, et non du xi[e] ? Il ne le précise pas et accorde trop facilement culture et spiritualité.

1. C. Violante développe là des idées chères à J.-F. Lemarignier, exposées par exemple dans Hiérarchie monastique et hiérarchie féodale, *Rev. hist. de droit*, 1953, p. 171-174.

2. Riforma monastica e spiritualità cluniacense, dans *Spiritualità cluniacense*, p. 31-56.

3. Ph. Schmitz, La liturgie de Cluny, *ibid.*, p. 82-99 ; J. Leclercq, Spiritualité et culture à Cluny, *ibid.*, p. 101-151.

Le second ouvrage sur l'œuvre clunisienne est dû à Paolo Lamma[1], qui donna d'ailleurs au colloque de Todi de 1958 un rapport sur le même sujet[2]. Son objet est clair : à partir des jugements exprimés par les principaux abbés (Odon, Mayeul et Pierre le Vénérable surtout), dégager la position de l'ordre — en remarquant qu'il est imprudent de faire de la pensée de quelques personnages la doctrine de toute une congrégation — sur les grands problèmes du temps : culture, réforme, organisation sociale, empire et royaumes, Italie, Byzance, Croisade. Malheureusement, ses conclusions paraissent discutables. Elles s'articulent autour de deux points : d'une part, Cluny aurait représenté avant tout la défense des pauvres contre les riches et aurait élaboré une morale de l'argent ; d'autre part, malgré son idéal pacifique, elle n'aurait pas su s'adapter à la turbulence de l'époque, gardant de la paix une vue trop idéaliste, et, de cette non-adaptation, serait sortie la crise du XIIe siècle.

En réalité, s'il est vrai qu'à ce moment, avec Pierre le Vénérable, étudié à Todi par G. Vinay[3], les clunisiens se sont penchés sur la question de la richesse et de l'argent, il est impossible de prétendre qu'auparavant ils n'avaient pas agi contre la violence. Ici, on peut d'ailleurs en appeler aux articles de C. Violante et de R. Morghen et rappeler le sens pratique que révèle l'insistance auprès des seigneurs pour qu'ils fassent des donations *in articulo mortis*. En outre, les difficultés de l'ordre, qui apparaissent avant Pierre le Vénérable, trouvent une meilleure explication dans l'inadaptation aux nouvelles formes de piété et de spiritualité et dans le renforcement des structures diocésaines que dans l'incompréhension du monde féodal.

Cette crise du début du XIIe siècle, un très remarquable article de Gerd Tellenbach consacré à l'abbé Pons permet de mieux la comprendre[4]. L'auteur veut éclairer les événements qui ont entouré la démarche de cet abbé qui, après avoir joué un rôle éminent dans les négociations qui aboutirent au concordat de Worms, partit pour la Terre sainte en 1122 — ce qui conduisit Calixte II à demander aux moines de lui donner un successeur —, puis revint en 1126, tenta de reprendre par la force la direction de l'abbaye, échoua et fut condamné aux prisons romaines. Il relève avec adresse que le personnage, tant décrié par Pierre le Vénérable et les religieux du temps de Pierre, eut toujours, en ces années 1122-1126, d'ardents partisans à l'intérieur du monastère, et il pense que la communauté était divisée sur les réformes à entreprendre pour rajeunir

1. *Momenti di storiografia cluniacense*, Ist. storico ital. per il medio evo, fasc. 42-44, Rome, 1961, 205 p. On doit aussi signaler sur le même sujet certains chapitres de l'ouvrage collectif publié aux États-Unis sous le titre *Gregorian Epoch : Reformation, revolution, reaction ?* (Problems in european civilization, nº XIV), Boston, D. C. Heath, 1964, 110 p.
2. P. 258-272.
3. Pierre le Vénérable, *ibid.*, p. 57-81.
4. La chute de l'abbé Pons de Cluny et sa signification historique, dans *Ann. du Midi*, numéro spécial du 75e anniversaire, t. 76, juillet-oct. 1964, p. 355-362.

l'ordre. Pons aurait été le chef des novateurs, en même temps qu'il aurait été l'homme de la résistance aux évêques, au moment où Calixte II, plus délibérément encore que ses prédécesseurs, tenait à renforcer la puissance épiscopale[1]. Ainsi, même s'il s'agit ici d'hypothèse autant que de certitude, les difficultés clunisiennes semblent bien avoir été dues à une mutation générale de la « politique » pontificale et à une transformation de la spiritualité.

Ce fut justement le succès de nouveaux idéaux religieux qui suscitèrent la création et l'essor d'ordres concurrents. Parmi eux, d'abord Cîteaux sur lequel peu d'ouvrages ont paru ces dernières années[2]. La seule étude que la *Revue* ait reçue est contenue dans le livre de D. Knowles déjà cité[3]. C'est une bonne mise au point sur les documents primitifs de l'histoire cistercienne, plus particulièrement des études de Jean Lefevre, desquelles il ressort que ces règlements furent rédigés en trois fois : d'abord vers 1119 sur l'injonction d'Étienne, puis à l'usage du pape Calixte II (*Summa Exordii*, *Summa* d'Étienne, premiers *capitula*), ensuite en 1152 à l'intention d'Eugène III *(Exordium cisterciensis cenobii*, *Carta caritatis*, *Instituta)*, enfin vers 1163 (*Consuetudines* à la place des *Instituta*). Ces trois époques de rédactions mettent en lumière le rôle primordial d'Étienne, puis (2e groupe) la volonté d'embellir l'histoire des origines et de se définir contre Cluny, enfin les rivalités des grandes abbayes (surtout Clairvaux et Morimont) à l'intérieur de l'ordre.

Très tôt dans l'histoire cistercienne, les chapitres généraux légiférèrent, en matière non constitutionnelle pourrait-on dire, sur des points précis de la vie quotidienne ou de l'activité monastique. Après un certain délai, le besoin se fit sentir de présenter ces coutumes de façon systématique ; elles furent donc mises en code en 1202. C'est cette codification, qui se répartit en quinze chapitres, que publie Bernard Lucet, dans une édition critique fort bien présentée, mais précédée d'une introduction trop peu précise, voire obscure[4].

Parmi les règles ainsi mises en forme, l'une des plus intéressantes concerne l'interdiction d'orner les églises de sculptures et de peintures. Ce fut là, en effet, un principe cher aux cisterciens, plus spécialement

1. G. Tellenbach paraît ignorer les conclusions de C. Violante sur Urbain II et fait de Calixte II un pontife qui rompt avec ses prédécesseurs (en fait, Pascal II était revenu à une attitude moins proépiscopale). Il rejette l'explication de H. V. White selon laquelle Pons aurait été un grégorien extrémiste face à un pontife plus conciliant, en faisant remarquer qu'il négocia le concordat de Worms, acte tenu pour un succès de la politique d'apaisement. Toutefois, cela ne prouve rien. Pons aurait pu justement être choisi pour rassurer les « extrémistes » (H. C. White, Pontius of Cluny, the Curia Romana and the end of gregorianism in Rome, dans *Church History*, t. 27, 1958).

2. L'ouvrage de P.-R. Gaussin sur La Chaise-Dieu a déjà été l'objet d'un compte rendu dans la *Revue*. Il retrace clairement les débuts de cette abbaye et de cet ordre nouveau (*L'abbaye de La Chaise-Dieu, 1043-1518*, Paris, Ed. Cujas, 1962, 760 p.).

3. *Great historical enterprises...*, p. 197-222.

4. *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure*, Bibl. cisterciensis, n° 2, Rome, Ed. cist., 1964, 189 p.

à saint Bernard des œuvres de qui J. Leclercq poursuit la publication. Après les deux premiers volumes contenant les lettres et les sommes, il donne dans un troisième les traités[1], dont beaucoup concernent directement la spiritualité *(De Gradibus humilitatis, Apologia ad Guillelmum abbatem, De diligendo Deo, De gratia et libero arbitrio, De laude novae militiae, De praecepto et dispensatione, Vita S. Malachiae, De consideratione)*.

* * *

A côté du cénobitisme clunisien et cistercien, le Moyen Age a connu, particulièrement aux XIe et XIIe siècles, l'essor de mouvements érémitiques. C'est sur cette question que se sont penchés les historiens réunis en septembre 1962 à Mendola, pour la deuxième semaine d'études organisée par l'Université milanaise du Sacré-Cœur[2]. Par érémitisme, ils ont entendu non pas la recherche de la solitude par un homme seul, mais l'organisation de communautés établies loin des lieux habités et organisées selon un système permettant à chaque membre de vivre en « solitaire » une partie du temps, ce qui n'exclut ni l'obéissance à une règle précise, ni les rapports avec les autres membres, ni même certaines formes d'action à l'égard du monde. Épanoui de cette façon dès le Xe siècle, l'érémitisme se réalisa, comme le montre J. Leclercq, parfois en relation avec le cénobitisme traditionnel (ermites vivant près et dans la dépendance d'une abbaye bénédictine), parfois dans des institutions spéciales (congrégations érémitiques, monastères de même type que les laudes orientales avec des cabanes entourant un oratoire). Il constitua ainsi une forme limite du monachisme, « une vocation à pratiquer l'obéissance sans supérieur, la charité sans frères et l'apostolat sans action » — formule remarquable encore que très équivoque[3]. S'il n'eut aucun lien réel avec les structures sociales de la féodalité, il dut son succès d'une part à un approfondissement de la vie religieuse, d'autre part, ainsi que le fait brillamment remarquer L. Genicot[4], à l'évolution économique : au XIe siècle, en effet, les villes deviennent assez importantes pour que les âmes éprises de solitude se détachent d'elles, sans l'être suffisamment toutefois pour permettre à un groupe de vivre sans domaine ou pour poser des problèmes spirituels si graves que les meilleurs décident de se consacrer à l'apostolat des masses urbaines.

Il eut alors des chefs ardents, qui furent souvent des pionniers : Romuald, le fondateur des Camaldules, qui juxtapose une communauté

1. J. Leclercq et H. M. Rochais, *S. Bernardi Opera*, t. III *(Tractatus et opuscula)*, Rome, Ed. cist., 1963, in-4°, XIV-532 p.
2. *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Pubbl. dell' Univ. catt. del S. Cuore, Miscell. del Centro di st. med., t. IV, Milan, Vita e Pensiero, 1965, VII-690 p.
3. *L'érémitisme en Occident jusqu'à l'an mil*, p. 27-44.
4. *L'érémitisme du XIe siècle dans son contexte économique et social*, p. 45-69.

cénobitique et une communauté érémitique, l'abbé de ce second groupement étant le supérieur de l'ensemble[1] ; Pierre Damien, qui agit à Fonte Avellana et à Farfa après avoir profondément ressenti la crise du cénobitisme traditionnel (Cluny ?), qui estima que l'on pouvait atteindre l'érémitisme sans passer par le stade — transitoire mais nécessaire selon saint Benoît — du cénobitisme, et qui pensa qu'en procédant ainsi on restait fidèle à l'idéal bénédictin[2]. Il se développa dans les diverses contrées de la chrétienté : en Italie du Sud, sous l'influence des idées de Théodore de Stoudion, où il maintint la culture grecque[3], peut-être en liaison avec le monachisme sicilien[4] ; dans le reste de la péninsule où, en 1256, diverses communautés d'ermites furent regroupées dans l'ordre des Augustins[5] ; dans la France de l'Ouest où il fut très actif et où il exprima, avec Grandmont, une réaction antibénédictine[6] ; moins fortement en Angleterre et en Allemagne où les ermitages, sans doute assez nombreux, n'eurent jamais à leur tête des personnalités de premier plan[7]. Dans tout l'Occident chrétien enfin, l'ordre des Chartreux connut un vif succès qui tint certainement à son originalité par rapport aux autres mouvements érémitiques, puisque, ainsi que le montre parfaitement B. Bligny, contrairement aux autres congrégations comme les camaldules ou les augustins, les chartreux restèrent fidèles à la solitude sans contact avec le monde, sans apostolat, et ne se recommandèrent jamais de la règle bénédictine[8].

A l'exception des chartreux, la plupart des instituts érémitiques exercèrent en effet une action plus ou moins directe. Avant tout, il semble bien qu'ils participèrent à la prédication, soit en fournissant des prédicateurs (Pierre l'Ermite), soit en accueillant, pour les aider spirituellement, ces prédicateurs ambulants qu'avait institués Grégoire VII et que supprima Calixte II[9]. Ils agirent par leur rayonnement, répandant essentiellement un idéal de pauvreté et de pénitence. Par la parole et par l'exemple, ils tentèrent de rejoindre toute une population mal encadrée par

1. G. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell' eremitismo camaldolese*, p. 73-119.

2. O. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, p. 122-163. J. Leclercq avait déjà étudié les conceptions de P. Damien dans un ouvrage, aux chapitres de valeur très inégale, qui retrace la vie de ce personnage (*Saint Pierre Damien, ermite et homme d'église*, Uomini e dottrine, nº 8, Rome, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, 283 p.

3. A. Guillou, *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel Medio Evo*, p. 355-379.

4. A. Pertusi, *Aspetti organizzativi e culturali dell' ambiente monacale greco dell' Italia meridionale*, p. 382-426. L'influence de la Sicile est rejetée par A. Guillou.

5. K. Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts*, p. 491-559. Le même auteur a repris l'histoire des augustins dans *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*, Cologne, Graz, Bohlau, 1962, 196 p.

6. J. Becquet, *L'érémitisme clérical et laïc dans l'ouest de la France*, p. 182-204.

7. H. Grundmann, *Eremiti in Germania dal X al XII secolo : Einsilder e Klausner*, p. 311-329 ; H. Dauphin, *L'érémitisme en Angleterre aux XIe et XIIe siècles*, p. 271-303.

8. *L'érémitisme et les chartreux*, p. 248-263.

9. G. G. Meerseman, *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII*, p. 164-179.

les structures féodales et les institutions ecclésiastiques et poursuivirent en profondeur l'œuvre de christianisation. C'est par ces remarques excellentes qu'E. Delaruelle complète l'étude « sociologique » de L. Genicot et retrouve les thèmes déjà notés d'une réforme qui s'accomplit à côté et même en dehors de la hiérarchie épiscopale[1].

* * *

Toutefois, l'œuvre de prédication fut menée davantage par des clercs groupés en communautés plus ouvertes sur le monde, du moins si l'on songe à Prémontré : clercs qui, à la même époque, participèrent aussi à l'entreprise réformatrice et au renouveau religieux, en prônant la vie commune en dehors des instituts proprement monastiques. A ces « clercs de la vie commune » qui ne sont pas des moines, et que, pour cette raison, je cite en dernière place dans ce recensement, fut consacré en 1959 le premier colloque de Mendola[2].

L'histoire générale de ces communautés est bien connue depuis les travaux de Ch. Dereine. Il s'agit de chapitres apparus à l'époque carolingienne avec la réforme de Chrodegang, mais développés surtout à la suite du capitulaire d'Aix de 816, qui fixa les règles strictes de la vie commune. Après une période trouble et complexe au xe siècle — les canonistes, des *Fausses Décrétales* à Anselme de Lucques, ne mentionnant pas ces religieux[3] —, le mouvement reprit aux xie et xiie siècles, provoquant la création de nouveaux groupes ou la réforme des collèges en place.

Quelles furent les causes de cette reprise ? C. Violante les découvre, à la fin du xie siècle, dans la reconstitution de la puissance épiscopale qui redonne une place prépondérante aux chapitres cathédraux, leur demandant de s'ordonner sur les formes renouvelées de la piété qui exigeaient davantage d'austérité, un plus strict retrait du monde (on retrouve ici la tendance à l'érémitisme : la vie commune est un moyen de vivre hors du monde dans la solitude), mais aussi un plus ardent apostolat[4]. Autrement dit, dans cette transformation due à la réforme grégorienne, les chapitres auraient remplacé le cénobitisme clunisien, ce avec la faveur des papes, car ils appartenaient au clergé séculier. L'argumentation doit être retenue. On peut regretter toutefois qu'elle ne s'applique pas exactement aux collégiales ; de plus, elle n'étudie pas le rôle que les chanoines jouèrent dans les élections épiscopales au xiie siècle, élections qui devinrent alors leur monopole et renforcèrent sans doute la solidité des structures diocésaines.

1. *Les ermites et la spiritualité populaire*, p. 212-241.
2. *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Pubblicaz. dell' Univ. catt. del S. Cuore, Miscell. del centro di studi med., III, Milan, Vita e Pensiero, 1962, 2 vol., xvi-536 et vi-389 p.).
3. G. Le Bras, *Notes sur la vie commune des clercs dans les collections canoniques*, p. 16-18.
4. *Prospettive e ipotesi di lavoro*, p. 1-15.

Quoi qu'il en soit, l'essor canonial fut dû à l'approfondissement de la vie religieuse. Son idéal fut, aussi surprenant que cela puisse paraître, très directement inspiré de la Règle de saint Benoît. C'est ce que montre clairement J. Leclercq, qui étudie un des « corpus » réglementant la vie des chapitres : la vie quotidienne était celle des bénédictins, les vertus en honneur étaient les leurs (obéissance, chasteté, pauvreté ; il y manque l'humilité) ; des ordres se formèrent du même type que certains regroupements de moines noirs. Toutefois, ces clercs ne furent pas, ne voulurent pas être des moines, car ils tenaient à leur action pastorale ; ils exigèrent d'avoir *cura animarum*[1]. Cette volonté se trouva d'ailleurs renforcée par l'évolution de la société à la fin du XIe et au début du XIIe siècle : G. Duby pense que le mouvement canonial s'est développé plus rapidement et plus fortement dans les contrées où était moins forte la domination de l'aristocratie militaire et rurale, c'est-à-dire dans lè nord de l'Italie, en Espagne, en Provence et en Aquitaine ; ensuite, avec l'expansion démographique et sous l'effet des causes ci-dessus analysées, il aurait gagné les autres régions[2].

Ainsi donc s'accomplit le renouveau canonial, aidé par tous les papes depuis Urbain II, qu'on retrouve ici avec le programme qui a déjà été analysé[3], jusqu'à Alexandre III qui se montra plus réservé. Le long rapport de Mgr M. Maccarone étudie dans le détail l'action de chaque pontife et note que ce fut avec Calixte II et Honorius II qu'apparut la terminologie d'*ordo canonicus secundum regulam Augustini*, indiquant qu'on considérait que les chapitres vivaient en s'inspirant des principes de la prétendue règle de saint Augustin et qu'on ne soupçonnait pas les influences bénédictines[4]. Dès la fin du XIe siècle et au cours du XIIe, des congrégations de chanoines se formèrent autour d'Arrouaise, de Marbach, de Saint-Victor, de Saint-Ruf (dont dépendront 1 100 maisons) et de Prémontré. L'origine de cette dernière et le rôle de saint Norbert, chanoine, réformateur, prédicateur dans les campagnes du nord et de l'est de la France, fondateur d'ordre et finalement archevêque de Magdebourg, où il reprit son activité missionnaire, sont finement analysés par F. Petit[5].

Sur le plan régional, l'implantation n'eut pas partout la même intensité ; les chanoines réguliers ne jouèrent pas partout le même rôle. Une série de communications, de valeur inégale d'ailleurs et allant de la brève

1. *La spiritualité des chapitres réguliers* (p. 117-135). Pierre Damien saisit fort bien cela et pense que l'apostolat exige la vie commune (G. Miccoli, *Pier Damiani e la vita comune del clero*, p. 186-211).

2. *Les chanoines réguliers et la vie économique des XIe et XIIe siècles*, p. 72-81. L'auteur note aussi que les communautés canoniales, ayant besoin des ressources de leur domaine pour leur nourriture, ont développé le travail agricole et peut-être répandu le régime du fermage.

3. Cf. ci-dessus, p. 139.

4. *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, p. 349-398.

5. *L'ordre de Prémontré de saint Norbert à Anselme de Havelberg*, p. 456-479.

monographie à l'exposé de synthèse, permet de le constater. Ainsi, en Allemagne du Sud, la réforme alla plus loin dans le sens de la règle augustinienne sous l'influence de Geroch de Reichenberg[1]. En Angleterre, la conquête normande étendit au contraire le mouvement purement bénédictin, encore qu'au XIIe siècle apparut un nombre non négligeable de chapitres réguliers (146 en 1216)[2]. Dans le domaine royal français, ce fut à partir d'Henri Ier et surtout de Philippe Ier que s'accomplit une politique de fondations de collégiales renforçant les créations monastiques (Saint-Martin-des-Champs à Paris, Saint-Vincent et Saint-Frambourg à Senlis, etc.) et aboutissant à des regroupements autour de quelques maisons puissantes, spécialement dans la province de Reims, tout cela établissant un réseau d'amitiés et de fidélités en faveur de la dynastie[3].

Finalement, l'essor canonial agit sur la liturgie, en associant davantage dans les cérémonies le clergé cathédral à l'évêque et en facilitant la diffusion du système romain[4]. Il influa sur l'architecture, en maintenant des transepts étroits (puisque l'église ne s'ouvrait pas, comme dans les monastères, sur de vastes bâtiments, les chanoines habitant dans de petites maisons proches du sanctuaire, mais séparées de lui) et en allongeant les chœurs isolés de la nef par des jubés pour faciliter l'office canonial[5]. Il marqua enfin la spiritualité en favorisant certaines dévotions (Saint-Esprit) et en rétablissant le sacerdoce auquel il redonna le sens d'un apostolat et d'une fonction permanente au sein de la société chrétienne, réagissant par là contre le sacerdoce monastique tenu pour un simple moyen de perfection personnelle[6].

II. La vie religieuse.

A) *La spiritualité.*

La plupart des publications consacrées au monachisme concernent aussi la vie spirituelle. Celle-ci a retenu, au cours des dernières années, l'attention d'un grand nombre d'historiens qui se sont intéressés à ses

1. P. CLASSEN, *Geroch von Reichenberg und die Regularkanoniker in Bayern und Œsterreich*, p. 304-340.

2. J. C. DICKINSON, *I canonici regolari e la riforma ecclesiastica in Inghilterra nei secoli XI e XII*, p. 274-296. Cet auteur insiste, en outre, sur le fait que, si avant 1066 la plupart des églises anglaises étaient aux mains des laïcs, l'influence bénédictine était toutefois très puissante et la situation morale du clergé relativement bonne.

3. J.-F. LEMARIGNIER, *Aspects politiques des fondations de collégiales dans le royaume de France au XIe siècle*, p. 19-49. Idées reprises et développées dans *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens (987-1108)*, Paris, A. et J. Picard, 1965, 225 p. et 12 tabl. et 7 cartes.

4. E. CATTANEO, *La vita comune dei chierici e la liturgia*, p. 241-272. On retrouve ici le rétablissement de la hiérarchie au profit du Saint-Siège.

5. J. HUBERT, *La vie commune des clercs et l'archéologie*, p. 90-111.

6. E. DELARUELLE, *La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XIe siècle*, p. 142-173.

sources, à son évolution propre et surtout à ses aspects troublants, hétérodoxes, allant jusqu'à une recherche de la spiritualité des hérétiques[1].

A l'origine de toute la spiritualité chrétienne, il y a, c'est évident, l'Écriture sainte. En se penchant sur l'importance et l'influence de la Bible au haut Moyen Age, les historiens réunis en 1962 pour la dixième semaine d'études de Spolète ont parfois touché à la vie spirituelle[2]. C'est ainsi que J. Leclercq a expliqué comment les hagiographes du haut Moyen Age ont fait de la Bible la Somme suprême et la base de toute la théologie. Ils ont en même temps transposé dans l'histoire de l'Église les événements de l'Ancien et du Nouveau Testament (surtout de l'Ancien), estimant que l'œuvre du salut est ininterrompue et que l'Écriture en contient tous les secrets que, justement, les saints ont très bien su deviner. Sur un autre plan, celle-ci est conçue à la fois comme la norme et l'achèvement de la perfection monastique, la vie contemplative ayant pour fin de mettre en contact avec elle, et par elle et en elle avec Dieu[3].

Jean Daniélou avait fort bien exprimé ces idées dans un ouvrage paru en 1945, dans lequel il écrivait : « La foi chrétienne n'a qu'un objet qui est le mystère du Christ mort et ressuscité. Mais ce mystère unique subsiste sur des modes différents : il est préfiguré dans l'Ancien Testament ; il est accompli historiquement dans la vie terrestre du Christ ; il est contenu en mystère dans les sacrements ; il est vécu mystiquement dans les âmes ; il s'accomplit socialement dans l'Église ; il s'achève eschatologiquement dans le royaume céleste »[4]. A Spolète, se livrant à une analyse historique, il étudia les analogies entre ces diverses histoires du salut. Il montra qu'au haut Moyen Age, sous l'influence patristique, toute une typologie issue de l'Ancien Testament a alimenté la spiritualité, cela se retrouvant aussi dans la liturgie (la cérémonie de la consécration des eaux baptismales, par exemple, étant fondée sur la création des eaux, qui sont les eaux de la vie, et sur les fleuves merveilleux du Paradis)[5].

Au XIe siècle, la spiritualité s'approfondit et, au contact des réalités et des mutations diverses, évolua au point de prendre parfois une allure trouble et dangereusement ardente[6]. C'est à ces premières manifestations complexes que s'est arrêté G. Miccoli à propos de Pietro dit Igneo, ce

1. Il faut noter qu'au Moyen Age le sens du mot *spiritualitas* a évolué. Jusqu'au XIIe siècle, il a une signification purement religieuse — la vie selon l'Esprit à laquelle le chrétien est initié par le baptême, la perfection de la vie selon Dieu. Mais, à partir du XIIe siècle, le terme qualifie en plus tout ce qui n'est pas corporel, temporel, matériel (J. Leclercq, Spiritualitas, dans *Studi medievali*, juin 1962, p. 271-296).

2. Ils ont plus souvent étudié le rôle de la Bible dans la culture (cf. ci-dessous, p. 169), parfois difficile à séparer de la spiritualité (*La Bibbia nell' alto medioevo*, Settim. di studio del Centro ital. di st. sull' alto medio evo, t. X, Spolète, 1963, 770 p.).

3. *L'écriture dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Age*, p. 103-128.

4. *Dieu vivant*, Paris, 1945, t. I, p. 17.

5. *La typologie biblique traditionnelle de la liturgie au Moyen Age*, p. 141-162.

6. Rappelons là-dessus les études de C. Violante, *La pataria milanèse e la reforma ecclesiastica*, Ist. stor. ital. per il Medio evo, St. Storici, fasc. 11-13, Rome, 1955, XII- 233 p.

moine de Vallombreuse qui affronta avec succès, dit-on, l'épreuve du feu, sous le pontificat d'Alexandre II, pour établir l'accusation de simonie et promotion irrégulière contre l'évêque de Florence[1]. Malheureusement, l'auteur ne lie pas étroitement cette biographie à l'analyse de l'esprit du temps et aux aspirations prégrégoriennes ; il ne recherche pas les mobiles qui ont poussé les Florentins à adresser au pape un récit de l'épreuve du feu et ne se demande même pas si ce document est authentique[2].

Pour l'époque suivante du XIIe et du XIIIe siècle, les travaux ont été assez nombreux au cours des dix dernières années, spécialement en Italie où l'Istituto storico italiano per il Medio evo et surtout le Centro di studi sulla spiritualità medioevale ont été les plus actifs[3]. Cependant, depuis 1961, l'étude la plus intéressante a été fournie par les rapports et les débats d'un Congrès réuni à l'initiative d'un autre organisme, la Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, et consacré à l'un des sujets les plus émouvants et les plus délicats de l'histoire religieuse médiévale, celui des « disciplinés », des flagellants[4].

Ce fut à partir du 4 mai 1260 qu'un personnage vivant à Pérouse en « solitaire », et qui mourut en avril 1281, F. Ranieri Fasani, se mit à prêcher la pénitence et à recommander la flagellation[5]. En réalité, une telle prédication répondait assez bien à la mentalité religieuse de l'époque. C'est ce que rappelle R. Morghen[6], en étudiant les mouvements religieux populaires du XIe siècle (Pataria, etc.), qui représentèrent la contribution laïque à la profonde renaissance spirituelle du temps, mais qu'ensuite, la

1. *Pietro Igneo. Studi sull' eta gregoriana*, *ibid.*, fasc. 40-41, Rome, 1960, x-177 p.

2. Ce récit nomme le pape « vicaire du Christ », formule, semble-t-il, non utilisée à l'époque.

3. Le premier organisme est à l'origine des travaux de C. Violante sur la pataria et de G. Miccoli sur Pietro Igneo. Il a aussi édité : FRUGONI (A.), *Celestiniana* (fasc. 6-7, Rome, 1954, VIII-191 p.), étude sur Pierre de Morrone et le mouvement des « pauvres ermites », spirituels franciscains regroupés, plus tard condamnés par Boniface VIII et devenus les fraticelles ; R. MANSELLI, *La lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovani Olivi, Ricerche sull' escatologismo medioevale* (fasc. 19-21, Rome, 1955, IV-245 p.), étude sur J.-P. Olieu ; Edith PASZTOR, *Per la storia di san Ludovico d'Angio* (fasc. 10, Rome, 1955, 87 p.), biographie de l'évêque de Toulouse Louis d'Anjou, fils du roi Charles II de Naples, ancien franciscain, influencé par Olieu.

Le centre de Todi a publié les rapports de ses congrès. Concernent notre période et ces questions celui de 1957 (*Iacopone e il suo tempo*, Todi, Ac. Tudertina, 1959, 147 p.), celui de 1958, déjà cité, sur la spiritualité clunisienne (ci-dessus, p. 151), celui de 1962 sur la douleur et la mort dans la spiritualité des XIe et XIIe siècles, dont la *Revue* n'a pas reçu les publications.

4. *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio (Perugia, 1260)*, Convegno internaz., Perugia 25-28 Sett. 1960, Pérouse, 1962, 652 p.

Signalons aussi, sur un sujet troublant, une étude sur les croisades d'enfants, étude malheureusement médiocre, du fait qu'elle en reste aux récits et descriptions extérieures au lieu d'analyser en profondeur le sens religieux et sociologique de ces mouvements (J. DELALANDE, *Les extraordinaires croisades d'enfants et de pastoureaux au mont Saint-Michel*, Paris, L. Lethielleux, 1962, petit in-8°, 135 p.).

5. E. ARDU, *Frater Raynerius Faxanus de Perusio*, p. 84-91 et 367-370.

6. *Ranieri Fasani e il movimento dei disciplinati del 1260*, p. 29-42.

réforme accomplie, la papauté, récusant toute action directe des laïcs dans l'Église, se mit à combattre. Il en résulta des troubles et une tendance à rejeter la hiérarchie. François d'Assise réussit, au début du XIII[e] siècle, à réconcilier ces aspirations avec l'orthodoxie dans l'obéissance à l'Église ; il en apaisa la violence en proposant un idéal de vie apostolique (pauvreté), de prédication itinérante et de pénitence[1]. Sous son influence, vers 1215, des fraternités de frères et de sœurs se créèrent en diverses villes d'Italie. En même temps, le franciscanisme excitait l'attente eschatologique d'un nouveau Christ. Tout cela provoquait une tension ardente, un désir troublant d'expression hardie et violente.

Or, au même moment, la politique de Frédéric II représentait une conception non chrétienne des relations entre puissances. Elle renforçait les ambitions purement humaines et temporelles ; elle proposait aux hommes d'autres virtualités de violence et de réussite. Malheureusement, elle entraîna toute la péninsule à des luttes d'une âpreté inouïe et aboutit, le 4 septembre 1260, à la bataille terriblement sanglante de Monteaperti entre guelfes et gibelins, désastre qui fit sans doute comprendre à beaucoup combien était catastrophique, matériellement et moralement, la situation de la péninsule et suscita un vif enthousiasme pour la prédication de R. Fasani, réclamant, vu ces malheurs, davantage qu'une pénitence ordinaire : la flagellation publique. De là furent issus ces mouvements de flagellants, vastes processions à l'intérieur des villes se terminant par la discipline du fouet, qui, de Pérouse, se répandirent pendant tout l'hiver 1260 à Spolète, Bologne, Imola, Reggio, Parme et de là en Provence et en France.

Ces flagellants de 1260 n'innovèrent pas tout à fait, car, depuis les premiers temps du christianisme, les moines avaient tenu la flagellation pour un excellent exercice de mortification et d'expiation ; Pierre Damien en avait vanté la vertu et, sans doute, maints bénédictins du XII[e] siècle s'y adonnèrent-ils[2]. Les disciplinés de 1260 se distinguèrent néanmoins des pénitents traditionnels du fait qu'ils se recrutèrent à peu près uniquement parmi les hommes et qu'ils eurent très peu de relations avec le clergé[3].

Un autre élément intervint aussi pour expliquer, sinon l'apparition des disciplinés en 1260, du moins leur succès, à savoir l'influence des « prophéties » de Joachim de Flore, qui, sur un autre plan, exaspéraient l'attente eschatologique. Celui-ci, en effet, avait précisé que le deuxième âge du monde, commencé avec le Christ, durerait quarante-deux généra-

1. Sur François d'Assise, un ouvrage récent expose avec une vive clarté le problème complexe des sources et des témoignages ; il dresse ensuite un bilan des vertus franciscaines et considère le « message » de François comme un humanisme, du même type que celui de Frédéric II, s'opposant à une tradition sclérosée — ce qui est très discutable (G. PEPE, *Francesco d'Assisi tra Medioevo e Rinascimento*, P. Lacaita, Manduria, 1965, 219 p.).

2. J. LECLERCQ, *La flagellazione volontaria nelle tradizione spirituale dell' Occidente*, p. 73-83.

3. G. MEERSEMAN, *Disciplinati e Penitenti nel duecento*, p. 43-72.

tions de trente ans, soit 1260 années. Certes, on se demandait si ce délai devait être compté à partir de la naissance ou de la mort du Christ, ce qui empêche de faire de la vision joachimite l'élément déterminant de l'événement de 1260. De plus, l'ascendant du prophète n'atteignait sans doute pas les foules laïques, sensibilisées surtout par l'idéal franciscain de pénitence et par la violence des luttes politiques. Il facilita malgré tout le développement du mouvement, qu'on put alors interpréter comme le premier épisode du troisième âge[1].

A côté de ces études fondamentales, l'ouvrage comprend un certain nombre de communications sur des fraternités locales à Pérouse, Bergame, Todi, Parme, en Piémont et en Sicile. Deux rapports sont en outre constitués par l'édition des règlements de deux groupes importants[2]. Ces règlements, ainsi que d'autres documents qui les accompagnent, montrent la vigueur dans ces communautés du culte de la Vierge, tenue sans doute pour l'être propitiatoire qui présentera à son divin Fils les sacrifices et mortifications des flagellants et obtiendra de lui le pardon pour tout le genre humain[3]. Il est d'ailleurs significatif de retrouver la dévotion mariale dans les laudes, cantiques chantés lors des processions de pénitents et apparus avec elles à Pérouse, puis développés à Orvieto et en divers centres des Abruzzes[4]. Une autre partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude propre de ces chants qui conduisirent à la représentation liturgique, à l'oraison dansée et de là au ballet, finalement au théâtre religieux[5].

Tout cela — l'explosion de 1260, les excès de 1349, l'évolution de la laude, la Vierge de douceur, suprême tutelle faisant contraste avec la

1. R. Manselli, *L'anno 1260 fu anno gioachimito*, p. 99-108. Au cours du xive siècle, ce fut dans les Pays-Bas et en Flandre que les processions de flagellants, parcourant des régions entières, réapparurent à l'occasion de catastrophes comme les épidémies de peste (1349, 1374, 1399). En Italie, elles se perpétuèrent, restant généralement confinées à l'intérieur des villes et représentant l'appel à la pénitence de fraternités dont l'idéal était de maintenir la paix interne (E. Delaruelle, *Les grandes processions de pénitents de 1349 et 1399*, p. 109-145). A la fin du siècle et au début du xive, ces groupes, comme les Bianchi, influencés par Vincent Ferrier, excités par le schisme et les troubles nouveaux, se répandirent en diverses contrées de la péninsule et en Espagne. Par la suite, en revanche, ce fut bien dans le cadre étroit des cités et sous l'autorité du clergé qu'ils vécurent, tendant à devenir des organisations diocésaines ou paroissiales. Les confraternités furent en crise au milieu du xvie siècle, saint Charles Borromée les relança (G. Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laïcale nel sec. XV e XVI*, p. 156-252.).

2. E. Ardu, *Documenti attinenti alle confraternite perugine dei Disciplinati*, p. 519-555 ; M. Pericoli, *Matricola della Fraternita di S. Maria Maggiore e documenti ad essa relativi*, p. 556-590. Dans *Momenti di Storia e arte religiosa in Liguria* (*ouvr. cité*, p. 143), G. Balbi étudie et édite les statuts d'une confrérie pieuse de Gênes (La compagnia della misericordia di Genova nella storia della spiritualità laica, p. 145-190).

3. E. Delaruelle, *art. cité* ; A. Prandi, *Interno all' iconografia dei disciplinati*, p. 496-508.

4. I. Baldelli, *La lauda e i disciplinati*, p. 338-367.

5. M. Apollonio, *Lauda drammatica umbra e metodi per l'indagine critice delle forme drammaturgi*, p. 385-433 ; A. Roncablia, *Nella preistoria della laude : ballata e strofa zagialesca*, p. 460-475 ; R. Monterosso, *Il linguaggio musicale della laude dugentesca*, p. 476-495.

violence de la flagellation — demeure troublant. Aussi n'est-il pas étonnant que certains de ces mouvements aient pu être considérés comme hérétiques. D'ailleurs, R. Morghen note que, dès le XIe siècle, les laïcs épris de pénitence ont été accusés d'hérésie (les patares). De plus, les vaudois, quant à eux, ne participèrent-ils pas directement à cette spiritualité ? C'est dire qu'aux XIIe et XIIIe siècles les manifestations spirituelles les plus intéressantes furent souvent le fait de personnages ou de groupes rejetant l'Église et condamnés par elle. Quelques ouvrages le montrent clairement[1].

*
* *

Parmi ceux-ci, une étude passionnante, écrite d'une plume ardente, avec une vive conviction, sur le sujet le plus attirant et le plus hardi de cette histoire, les cathares, étude due à R. Nelli, connu à juste titre comme l'un des meilleurs connaisseurs de cette question. Son ouvrage, qui se présente d'abord comme une analyse doctrinale et une œuvre philosophique, concerne en fait les sources de la spiritualité médiévale, et même de la spiritualité tout court[2].

L'auteur ne cache pas ses sympathies pour le catharisme, ou pour le moins sa méfiance à l'égard des catholiques, historiens et autres, qui veulent le réfuter en oubliant que « dans leur propre religion le problème du mal n'est nullement résolu » (p. 10). Selon lui, en effet, la pensée albigeoise représente l'effort le plus complet pour comprendre et résoudre ce problème. C'est là l'objet du premier chapitre, le plus intéressant de l'ensemble, qui est établi sur la conviction que « les grandes conceptions métaphysiques sont demeurées toujours exactement les mêmes pour les mystiques qui les vivaient » (p. 10). Cela signifie que les « mystiques » du XIIe et du XIIIe siècle découvraient la question fondamentale du Mal et du Bien de la même façon qu'on l'avait fait à d'autres époques ; leur expérience ressortissait donc à la fois à la psychologie de l'homme et au contexte propre du temps : elle était une expérience spirituelle.

Selon R. Nelli, les cathares, devant cette terrible interrogation : pourquoi le mal et qu'est-ce que le mal ? ont commencé par affirmer qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu (le Bien), le principe du mal n'étant pas d'essence divine. Dieu (le Bien) a créé tous les êtres à partir de sa propre substance ; il n'a pas voulu le mal dans ces créatures, à quelque degré que ce fût. Mais, s'il n'y a pas de Dieu du mal, il y a, en face de l'Être

1. Rappelons celui de R. MANSELLI, *Studi sull' eresie del secolo XII*, Ist. St. ital. per il Medio evo, fasc. 5, Rome, 1953, VI-125 p. (étude sur Pierre de Bruys, Henri et les premiers vaudois).

2. *Le phénomène cathare. Perspectives philosophiques, morales et iconographiques*, coll. « Nouv. recherche », 16, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 198 p.

qui est Dieu et qui est la création, un principe qui refuse l'Être et qui, une fois l'être créé, intervient en lui pour exercer sa force contre lui[1]. Ce principe est le néant, l'anti-être, le mal ; il s'immisce dans l'être en y « créant » une attraction à la néantisation. On est ainsi très éloigné du manichéisme pour lequel le Mal était un « existant » véritable, alors que l'Évangile de saint Jean, tenu pour primordial par les cathares, déclare que : « *omnia per ipsum (Verbum) factum est et sine ipso factum est Nihil quod factum est* », « tout a été fait par lui (le Dieu bon) et c'est sans lui qu'a été fait ce qui n'est que Rien (le Néant). »

Une telle conception métaphysique a pour avantage de maintenir l'unité de Dieu, de ne le rendre responsable d'aucune imperfection et de ne pas prétendre que la faute originelle retombe sur l'homme libre, car cet homme, mélange d'Être et de Néant, n'est ni tout à fait libre ni tout à fait coupable — alors que dans le catholicisme, Eve et Adam, tout juste créés par Dieu, tombaient dans le péché de par leur libre volonté, qui résultait pourtant de la création divine, et étaient chargés de cette faute contre laquelle Dieu n'avait pas réussi à les prémunir. Bien plus, Dieu, ayant ainsi créé, a envoyé le Christ, qui n'est pas son égal, pour révéler aux hommes que le dieu qu'ils adorent n'est que le néant. Et, ne pouvant opposer le mal au mal, Jésus ne parvint à triompher du néant qu'en se sacrifiant et en laissant, par sa résurrection, son éternité venir à bout des assauts limités et éphémères du mauvais principe. Il refusa d'utiliser la force, mit l'accent sur l'amour, rappela que l'homme, parce qu'il était créature de Dieu, pouvait se repentir de céder au péché et recevoir une aide spéciale pour dominer le néant en lui : la grâce renforcée du consolamentum. De là, il résulte une double morale, selon que l'homme a ou non pris conscience de la présence du mal en lui, morale que R. Nelli étudie dans le second chapitre de son ouvrage qui se continue par la traduction de textes cathares fondamentaux (extraits de *La Vision d'Isaïe*, du *Livre des deux principes* de Jean de Lugio, de la *Légende du bois de la Croix*, etc.), avant de conclure par une étude très intéressante de l'iconographie albigeoise.

Tout cela tend à expliquer pourquoi les cathares pouvaient se considérer comme chrétiens et comment leurs croyances et leurs pratiques correspondaient à une recherche de purification et de pénitence apparue dans tous les secteurs de la spiritualité. Toutefois, malgré ce très bel effort, force est de constater que le catharisme ne résout pas complètement la question fondamentale, à savoir comment le Néant qui est l'anti-Être, a pu s'introduire dans l'homme, qui, à la création, est l'Être ? Il en résulte, soit que Dieu est inexplicable pour l'homme — ce qui constitue

1. Au premier jour, Dieu créa le ciel et la terre, mais, dit la Genèse, « les ténèbres couvraient l'abîme » : voilà le néant. Dans la création, la néantisation se retrouve, par exemple, dans les animaux mortels.

au fond la position catholique —, soit que l'homme est inexpliqué — ce qui correspond finalement au catharisme, et ce, malgré l'essai « rationaliste » qu'il représente et que renforce l'exposé de R. Nelli.

Se plaçant sur un autre plan, un historien marxiste, Gottfried Koch, a cherché lui aussi les raisons du succès du catharisme. Il a centré son étude sur la question de la femme dans l'albigéisme, mais il a eu le grand mérite d'élargir son analyse en posant le problème depuis les origines du Christianisme et la gnose et en le mettant à sa place au sein des conceptions « hérétiques »[1]. Il en résulte un livre qui, par certains aspects, est rempli de qualités : remarquable documentation, idée que la morale sexuelle de groupes hétérodoxes, comme les gnostiques, n'a sans doute jamais été la même que celle des autres, d'où l'acceptation de certaines accusations portées contre les parfaits et qui révéleraient en fait une éthique très particulière, donnant une place considérable à la sexualité et à la libido[2]. Malheureusement, l'histoire du catharisme en général est fort mal venue, car, en aucune façon, la philosophie marxiste ne peut en expliquer l'essor. On ne peut pas donner un fondement social à la distinction entre croyants et parfaits ; il est impossible de faire des albigeois les représentants des classes opprimées qui auraient trouvé une sorte de libération dans une religion du salut, car il y a dans les sectes des riches et des pauvres, des nobles, des bourgeois et des paysans ; il est inexact enfin de voir dans l'hérésie un fait nouveau correspondant à des transformations économiques, car celle-ci est d'abord, ainsi que l'a montré A. Borst[3], une mutation particulière d'idées et d'aspirations qui existaient depuis les origines chrétiennes et qui, à la même époque, se manifestent sous d'autres formes et selon d'autres structures (par exemple dans l'érémitisme).

Cette explication ne trouve aucun argument en sa faveur dans les documents du temps. En revanche, il serait intéressant de revoir de près certains de ceux-ci pour les confronter à l'interprétation de R. Nelli. Malheureusement, les sources cathares sont très rares et on connaît l'histoire albigeoise avant tout par les écrits des adversaires. Christine Thouzellier verse à ce dossier une édition, très belle, très bien présentée et suivie de remarquables index (entre autres celui des citations scripturaires) du *Liber contra manicheos* de Durand de Huesca, vaudois revenu à l'orthodoxie, qui écrivit sans doute en 1224 la réfutation d'un traité

1. *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (XII-XIV. Jahr.)*, Forsch. zum mittelalterlichen Gesch. IX, Berlin, Akad. Verlag, 1962, 214 p.

2. Cette morale, justement, apparue avec la gnose (et non avec les purs manichéens) et qu'on retrouvera encore chez les bégards, ne pourrait-elle pas être tirée de la philosophie de l'Être et du Non-Être ? R. Nelli n'analyse, malheureusement, que la morale cathare théorique et ne cherche pas à pénétrer dans la pratique. Et Koch ne s'occupe pas de théologie.

3. *Die Katharer*, Bonn, 1953.

cathare. On peut seulement regretter que l'introduction soit un peu sèche. Mais l'auteur annonce un ouvrage sur Durand lui-même, son attitude et sa pensée. Attendons-le[1].

***

A la fin du xiiie siècle, les sectes hérétiques, dont la plupart n'avaient aucune relation directe avec le catharisme, étaient plus nombreuses qu'on ne l'a cru. C'est du moins ce que pense Eugenio Anagnine qui, dans un livre sur Dolcino[2], essaie d'abord d'étudier les divers mouvements de l'époque et note que, sous l'influence d'hommes divers, tels Gérard Segarelli, Salimbene, Ange Clareno, trois groupes principaux se formèrent en Italie : les apostoliques (Segarelli), les guillelmites (disciples d'une certaine Willelmina, allemande ou tchèque venue se fixer à Milan vers 1281-82), les dolciniens enfin. Ceux-ci eurent pour chef Dolcino personnage né vers 1260 dans la région de Novare, plus inspiré par le joachimisme que par les vaudois et qui regroupa ses partisans dans le Valsesia où il fut écrasé par une véritable croisade (1307). Tout cela est exact. Mais le lecteur aimerait que l'argumentation fût plus serrée et que la présentation de l'ouvrage fût moins complexe. Il serait intéressant aussi de savoir si les pratiques sexuelles de Dolcino et de sa secte (attouchements ventre contre ventre, etc.) relèvent d'une recherche hérétique contre le péché (exercice pour mieux dominer la chair) ou d'une fornication hétérosexuelle voulue par une éthique spéciale (cf. G. Koch).

Il est d'ailleurs permis de se demander si ces mœurs particulières n'ont pas été plus répandues au Moyen Age qu'on ne le croit ordinairement. On a même pu penser qu'elles pouvaient résulter du maintien d'une mythologie païenne, d'origine celtique surtout, se manifestant dans la sorcellerie. C'est ce que soutint en 1921 Margaret Murray dans un livre qui choqua parce qu'il prétendait que la sorcellerie, croyance plus ancienne que le christianisme et tout à fait indépendante de lui, avait constitué la véritable religion de l'Europe jusqu'à la Réforme[3]. La réfutation ne fut pas difficile, tellement excessive était la thèse et tant on devinait que la démonstration tendait à prouver qu'il n'y avait jamais eu de christia-

1. *Une somme anticathare : le « Liber contra Manicheos » de Durand de Huesca* (Spicilag. Sacr. Lovaniense, Et. et doc., fasc. 32), Louvain, 1964, 376 p.

Il n'y eût pas que des hérétiques à revenir au catholicisme. Des juifs se convertirent aussi. L'un d'eux, Juda ben David ben Levi, né à Cologne vers 1100, se convertit, prit le nom de Hermann et devint chanoine Prémontré ; il mourut vers 1181. Il a laissé un traité pour raconter et expliquer sa conversion, qui ne manque pas d'intérêt pour connaître la vie religieuse du xiie siècle. Ce texte a été édité par les Monumenta Germaniae Historica (*Hermannus quondam Judaeus opusculum de conversione sua*, éd. G. Niemeyer, Weimar, Böhlau, 1963, in-8°, vi-141 p.).

2. *Dolcino e il movimento ereticale all' inizio del Trecento*, Bibl. di Cultura n° 69, Firenze, La Nuova Italia, 1964, 285 p.

3. *The Witch cult in Western Europe*, Oxford, 1921, 313 p.

nisation avant le protestantisme. Ces idées rencontrèrent cependant un certain écho chez les intellectuels épris d'ésotérisme. Parmi ceux-ci, les plus sérieux cherchèrent dans quelle mesure il pouvait y avoir là une part de vérité. C'est ainsi qu'Elliot Rose reprit la question dans un livre intitulé *Un rasoir pour un bouc*, le bouc étant le démon qu'adoraient les sorcières et avec lequel, dit-on, elles s'accouplaient, le rasoir étant le « rasoir d'Occam », méthode d'analyse qui consiste à éliminer d'emblée toutes les hypothèses inutiles[1]. Les conclusions de son ouvrage sont simples : s'il faut rejeter l'explication de M. Murray, on ne peut nier, en revanche, que la sorcellerie eut toujours des adeptes, et même assez nombreux, pendant tout le Moyen Age et qu'elle ne se développa pas seulement avec l'Inquisition qui, en organisant la chasse aux sorcières, aurait répandu ces pratiques. Malheureusement, l'auteur a bien peu de documents à citer en faveur de sa théorie, surtout pour les périodes des XIe et XIIe siècles. De plus, il paraît voir trop aisément dans le recours à certains procédés magiques la révélation d'un culte rendu à une divinité particulière. Il oublie qu'il s'est maintenu dans le christianisme, pendant tout le Moyen Age et même après, certaines cérémonies, voire certaines « croyances », issues du paganisme et plus ou moins habilement revêtues de robes chrétiennes. Il semble ignorer aussi que les hommes du XIIe siècle gardaient au fond de leurs âmes un penchant naïf pour le merveilleux, qu'il fût ou non chrétien. La fée des *Enfances de Lancelot* ou le filtre d'amour de Tristan sont, c'est évident, des pratiques magiques. Mais leur évocation n'exclut pas la foi chrétienne, car cette magie n'enlève rien au dogme. Elle charme les esprits ; peut-être répond-elle à un besoin spirituel ; sans doute dénote-t-elle une christianisation non parfaite (mais qu'est-ce que la christianisation parfaite ?). C'est tout. Et, quoi qu'en pensent certains bons esprits, ce n'est pas une preuve de paganisme que de parler du Père Noël.

On préférerait d'ailleurs qu'Elliot Rose eût cherché à rattacher certaines de ces coutumes à celles qu'on a retrouvées dans le catharisme et dans d'autres sectes, afin de définir si elles n'ont pas correspondu à des traditions particulières relevant d'une éthique spéciale — et nous voilà à nouveau avec G. Koch — et expliquant peut-être aussi certains aspects de la spiritualité « orthodoxe » du temps.

B) *Liturgie et cultes.*

La spiritualité de l'Église s'exprime d'abord dans l'ordonnance des cérémonies officielles du culte dont certaines sont directement liées au dogme. Ainsi la liturgie est-elle un aspect fondamental de la vie de l'âme. Mais

1. ***A razor for a goat. A discussion of certains problems in the history of Witchcraft and diabolism***, **Toronto, Univ. Press, 1962, v-257 p.**

elle a varié sous l'influence des autorités qui ont pu s'exercer sur le clergé.

Dans un remarquable article consacré à ses sources, Cyrille Vogel retrace les grandes étapes de cette évolution[1]. Il montre que, dès le VIIe siècle, peut-être même dès le VIe, la liturgie romaine pénétra et s'étendit dans les pays francs (Neustrie) et dans les régions rhénanes ; elle s'assimila des rites et des cultes locaux. De là sortit une liturgie hybride, romano-franque, celle que l'on découvre dans la collection sangallienne des *Ordines Romani* et dans le sacramentaire dit gélasien du VIIIe siècle, celle que commentèrent Walafrid Strabo et Raban Maur, celle qui se fixa dans l'*Hadrianum* supplémenté d'Alcuin (vers 801-804) et que le scriptorium de saint Alban de Mayence condensa dans la compilation appelée *Pontifical romano-germanique* (en 950-51 ou 963-64). Ce fut cette rédaction mayençaise, répandue dans la majeure partie de l'Occident, que les Ottons implantèrent à Rome où elle constitua la base de l'*ordo romanus* du XIe siècle, contre lequel les Grégoriens essayèrent de réagir. Assez vainement d'ailleurs, puisque les compilations du XIIe siècle et le Pontifical du XIIIe, entrepris à l'initiative d'Innocent III, restèrent très proches du texte de Mayence. En fait, ce fut seulement avec Guillaume Durand de Mende (entre 1292 et 1295) qu'un nouveau système vit le jour, faisant la synthèse entre le document germanique et la tradition romaine, système qui demeura en vigueur dans quasiment toute la Chrétienté latine jusqu'à la fin du Moyen Age.

Ce rapide aperçu historique met en lumière l'intérêt primordial du Pontifical romano-germanique du Xe siècle. Aussi est-ce avec la plus vive satisfaction que les spécialistes ont salué l'édition de cet ouvrage fondamental, jadis commenté par Mgr Andrieu[2], et que publient le même C. Vogel et Reinhard Elze[3] à partir d'un certain nombre de manuscrits (de Rome, du Mont-Cassin, de Bamberg, d'Eichstaedt, de Lucques et de Pistoia), l'archétype ayant disparu. Le commentaire qui présente l'ouvrage s'arrête longuement à la comparaison de ces manuscrits et rappelle les principales étapes de l'histoire liturgique médiévale. Il ne dit rien de la spiritualité qui se dégage de cette liturgie. Mais, en dehors des articles déjà notés de J. Daniélou et de Ph. Schmitz[4], très peu d'études se sont attachées à ce point ces dernières années ; sur la messe, les ouvrages de J. A. Jungmann, qui ne sont pas centrés sur la spiritualité, n'ont pas été dépassés[5].

1. Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age, dans *Studi Medievali*, juin 1962, p. 1-97.
2. *Les Ordines romani du haut Moyen Age*, t. I *(Les manuscrits)*, Louvain, 1931 (voir p. 494-548).
3. *Le pontifical romano-germanique du Xe siècle, le texte*, Studi e Testi, nos 226-227, Citta del Vatic., Bibl. Apost. Vatic., 1963, 2 vol. grand in-8o, XXXI-369 p. et 445 p.
4. Ci-dessus, p. 158 et p. 150.
5. *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, Paris, Aubier, 1958, 3 vol.

Il serait intéressant, d'ailleurs, d'analyser dans ces documents la part respective des diverses dévotions. Le *Sacramentaire* de Bergame, qui date du xe siècle lui aussi et qu'a édité Angelo Paredi, est plein d'intérêt là-dessus[1]. On y décèle aisément l'importance des cultes rendus aux saints romains et à saint Ambroise. Ces cultes transparaissent ailleurs que dans la liturgie ; ils évoluent selon l'essor de tel ou tel mouvement religieux. Ainsi, le succès de l'érémitisme relança la célébration de saint Jean-Baptiste, les mouvements de pénitence celle de Marie-Madeleine (la parfaite repentie), etc.[2]. Localement, enfin, certains saints et leurs légendes n'ont cessé d'inspirer la piété[3].

III. La vie intellectuelle.

A) *La culture religieuse.*

Les récits légendaires, l'hagiographie sont déjà une forme de la culture chrétienne ; ils en constituent une expression superficielle. Les fondements essentiels se trouvent en effet ailleurs : « Toute la culture chrétienne », a fort bien écrit Jean Daniélou, « consiste à saisir les liaisons qui existent entre la Bible et la liturgie, entre l'Évangile et l'eschatologie, entre le

1. *Sacramentarium bergamense*, Monum. Berg. VI, Bergame, 1962, grand in-8°, xxxi-559 p.

2. E. Delaruelle, dans *Eremitismo...*, p. 212-241. Je regrette, à ce sujet, de n'avoir pas reçu le volume des travaux du colloque de Todi d'octobre 1961, consacré à *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla la Crociata.*

3. Ainsi sont honorés en Espagne les martyrs de Cordoue, victimes de persécutions entre 850 et 859 ; E.-P. Colbert rappelle les événements, étudie les sources, analyse la situation des chrétiens dans l'Espagne musulmane et note qu'il y eut encore des persécutions au xe siècle (*The martyrs of Cordoba, 850-859, a study of the source*, The catholic Univ. of America, Washington D.C., 1962, xi-491 p.). En Sicile, une dévotion particulière est portée à Elie d'Enna, fondateur de plusieurs monastères en cette ville, mort à Thessalonique en 903 et dont la vie fut écrite en grec peu après sa disparition par un moine sicilien (G. R. Taibi l'édite : *Vita di sant' Elia il giovane. Testo inedito con traduz. italiana*, Ist. Stor. di studi biz. e neoellen, Palerme, 1963, xxxii-239 p.). Plus tard, dans le même pays, saint Angelo, carmelitain sans doute tué en Terre sainte par les musulmans vers 1220, est très populaire (L. Saggi, *S. Angelo di Sicilia. Studio sulla vita, devozione, folklore*, Rome, Institut carmélit., 1962, 359 p.).

L'étude de l'hagiographie et les récits légendaires présentent aussi un grand intérêt pour la connaissance de la vie religieuse. En Angleterre, c'est encore au xe siècle que la littérature hagiographique, née dès le vie sous un aspect plutôt formel, puis développé au viie sous l'influence des sagas, a son meilleur épanouissement. Aux xiie et xiiie siècles, la légende dorée donne des récits plus étoffés, mais moins intéressants pour déceler les signes de la piété. Plus tard, ces signes réapparaissent, mais la légende devient un genre littéraire et perd sa valeur historique (le saint est un « caractère typique », non un élément de la piété). C'est ce que montre Th. Wolpers dans *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters* (Tubingen, M. Niemeyer, 1964, xv-470 p.). Signalons aussi des études sur l'ermite dans la littérature (E. Franceschini, La figura dell' eremita nella letteratura latina medioevale, dans *Eremitismo...*, p. 560-569 ; A. M. Finoli, La figura dell' eremita nella letteratura antico-francese, *ibid.*, p. 581-591).

Mystère et la liturgie »[1]. Cette importance fondamentale de la Bible a été mise en valeur par la majorité des communications faites à la Semaine de Spolète d'avril 1962.

C'est ainsi que R. Manselli a étudié la place tenue par la Bible dans l'œuvre de Grégoire le Grand[2]. Il a montré d'une part comment ce pontife, s'inspirant de saint Augustin et surtout d'Origène, qu'il utilisait dans la traduction latine de Rufin, en a fait l'exégèse selon les quatre sens qui formèrent la base de toutes les études scripturaires du Moyen Age — le littéral, l'allégorique, l'anagogique, le tropologique —, en s'attachant davantage à l'allégorie (sans doute aussi à l'anagogie, à laquelle l'auteur ne s'arrête pas assez). Il a établi d'autre part que la Bible alimenta la pensée du prédicateur, de l'homme d'État et du moine. Elle fut donc la force secrète qui façonna sa spiritualité et sa personnalité.

Analysant la place de l'Écriture dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Age[3], J. Leclercq, après avoir très intelligemment posé la délicate question du texte biblique connu et utilisé à cette époque, aboutit à des conclusions du même ordre. Les hagiographes insistent sur la manière dont les saints faisaient de la Bible la source de leur action et de leur vie religieuse, au point de la considérer comme la Somme suprême. C'est ainsi qu'elle devint la base de la théologie monastique, transposant dans l'histoire de l'Église les événements de l'Ancien et du Nouveau Testament pour établir que l'œuvre du salut des hommes est ininterrompue depuis la Création. Par là, elle unissait très profondément théologie et spiritualité. De son côté, Beryl Smalley note que, outre les hagiographes et les exégètes purs, les historiens ont usé de la Bible selon des principes analogues[4].

Ces études ont toutefois oublié une série de questions fondamentales. Il est du plus haut intérêt en effet de savoir comment, dans les sociétés barbares du haut Moyen Age, est née cette culture chrétienne médiévale, dont l'Écriture est la première source d'inspiration, comment elle a influé sur l'enseignement, comment elle a provoqué l'élaboration d'une nouvelle éducation. C'est à toutes ces interrogations qu'a voulu répondre Pierre Riché dans une étude remarquablement fournie qu'il présenta comme thèse de doctorat d'État à la Sorbonne[5].

1. *Dieu vivant*, p. 17.
2. Gregorio Magno e la Bibbia, dans *La Bibbia...*, p. 67-101.
3. L'Écriture dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Age, *ibid.*, p. 103-128.
4. L'exégèse biblique dans la littérature latine, *ibid.*, p. 631-655. Les chroniqueurs justifient la violence de leur temps par de multiples références à l'usage de la force dans l'Ancien Testament. Dans un rapport discursif et manquant d'idées générales, Paul Lehmann fournit des exemples qui illustrent tout cela (Der Einfluss der Bibel auf frühmittelalterliche Geschichtschreiber, *ibid.*, p. 129-140).

D'autres communications ont porté sur des sujets plus techniques. Ainsi sur la langue et la philologie, celles de G. Devoto (p. 55-61), P. Salmon (p. 491-517), B. Fischer (p. 510-600), J. Gribomont (p. 601-630), A. Mastrelli (p. 657-681).

5. *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles* (Patristica Sorbonensis, no 4), Paris, Éd. du Seuil, 1962, 572 p. Une autre thèse de doctorat, de toute

L'auteur part d'une constatation simple : vers 450, en Occident, l'éducation romaine était encore bien vivante et très éclatant le prestige de la culture antique ; à l'avènement de Charlemagne, il ne restait rien de l'une et de l'autre. L'évolution, selon lui, s'articula en trois périodes principales :

— Jusque vers 535, l'éducation romaine garda une solide réputation, encore qu'il y eût depuis longtemps un net recul de la philosophie et des sciences, mais non de la grammaire et de la rhétorique. Cette éducation était dispensée avant tout dans des écoles d'État ; il n'y avait pas d'écoles religieuses si ce n'est en quelques monastères : le christianisme ne cherchait pas à transformer la pédagogie traditionnelle. La culture chrétienne restait donc fondée sur les principes éducatifs de l'Antiquité ; elle s'intéressait peu à la théologie (= crise des études théologiques), mais beaucoup à la prédication et à la poésie.

— De 535 à 630 environ, l'éducation conçue à partir de ces principes et tendant à donner une culture d'un type comparable à celle de l'Antiquité s'effondra, même si, en maints cercles, on garda un respect et un amour certains de cette civilisation. En revanche, la culture chrétienne, apparue au début du VIe siècle en quelques monastères et églises, se développa, mais ce fut encore à partir d'une éducation classique. Le « mode » chrétien s'épanouit en Italie avec Cassiodore et Grégoire le Grand, en Espagne avec Isidore de Séville.

— Après 630 et jusqu'au VIIIe siècle, ce double mouvement se poursuivit : disparition de la culture classique, essor de la culture chrétienne. Mais naquit et s'épanouit la conception d'une pédagogie chrétienne ayant pour fin de former les idées et l'attitude du croyant. Ce fut dans les milieux irlandais et colombaniens que cette nouvelle tendance grandit. Elle posa en principe que l'éducation devait reposer sur la Bible et sur les textes sacrés. Les monastères celtes et saxons d'Angleterre, Luxeuil, Corbie et Fleury en Gaule, Bobbio en Italie, Saint-Gall en Germanie furent des centres d'études. Ce fut de leurs écoles que sortit la culture médiévale.

Cet exposé, que P. Riché conduit avec vigueur et clarté dans la forme, appelle quelques réserves. La plus importante tient à ce que, souvent, le lecteur se demande s'il n'y a pas, malgré les qualités de présentation, une certaine équivoque. D'une part, en effet, l'enseignement médiéval restera fondé sur des principes de l'Antiquité, les fameux trivium et quadrivium de Martianus Capella, que les Irlandais du VIIe siècle ignoraient, sans doute simplement par manque de connaissances. D'autre part, le rôle de la Bible dans la pensée apparut bien avant eux, en pleine période « classique », avec Origène, puis Augustin, etc., et se retrouve

première valeur, a été consacrée en partie à l'histoire de l'Église, celle de B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376), étude d'une société* (Bibl. des Éc. Fr. d'Athènes et de Rome, 201, Paris, de Boccard, 1962, 807 p.). Elle est en dehors de la chronologie de ce bulletin. La *Revue* en a donné un excellent compte rendu sous la signature de Ch.-E. Perrin (*Rev. hist.*, oct.-déc. 1964, p. 361-378).

— à un point qu'on pourrait presque qualifier d'excessif — chez Grégoire le Grand et Isidore de Séville. Ainsi, l'éducation *païenne* forma, du IIIe au VIIe siècle, les meilleurs représentants de la théologie et de la spiritualité *chrétiennes*, de même que plus tard ses résidus furent tenus pour la base de l'enseignement destiné à éduquer les chrétiens. Je sais bien que Pierre Riché ne pense pas et ne dit pas le contraire et je reconnais avoir un peu systématisé les données de son ouvrage. Je ne puis toutefois dissimuler mon embarras. Car, finalement, la véritable question est de savoir si on a, au haut Moyen Age, donné un but nouveau à l'éducation et si on en a pris clairement conscience. P. Riché la résout par l'affirmative avec un grand brio, mais il eût dû montrer plus nettement les anomalies possibles.

Il est dommage qu'ait paru après la rédaction de sa thèse le volume des travaux du Congrès tenu à Léon et consacré à Isidore de Séville. Car il eût trouvé là un remarquable apport de J. Fontaine, l'éminent spécialiste du grand prélat espagnol[1], qui insista, dans le débat, sur le fait que celui-ci avait aboli l'ancienne antithèse entre une culture biblique et chrétienne et une culture païenne : à ses yeux, il y avait une unité de culture, non plus une culture païenne, mais une culture *profane* dont on pouvait faire bon ou mauvais usage[2].

En revanche, P. Riché a été gêné par ce que d'autres avaient écrit avant lui et qu'il ne voulait pas reprendre. On peut regretter toutefois qu'il passe un peu vite sur des personnages comme Cassiodore, Grégoire et surtout Isidore. On déplore aussi qu'il n'ait pas plus amplement développé son argumentation sur le rôle de l'Angleterre, en s'arrêtant davantage à quelques individualités[3] et, sinon aux écrits en langue celtique, du moins aux documents artistiques. Peut-être enfin a-t-il minimisé, dans la renaissance du VIIe siècle, la place des Italiens.

Ces quelques réserves, quoi qu'il en soit, illustrent au mieux la valeur de cette thèse qui instruit beaucoup, force à la réflexion et conduit à réenvisager certains problèmes : un ouvrage fort intelligent.

Dans la période qui suivit celle qu'a étudiée P. Riché, la culture, utilisée à des fins chrétiennes, s'épanouit en tous domaines. J. Devisse le montre à propos des conceptions juridiques d'Hincmar dans un article très savant dont l'argumentation est très serrée[4].

1. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959.
2. *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimento*, Léon, Centro de Est. San Isidoro, 1961, 556 p. (p. 513-544). Voir aussi p. 116-131. La plupart des rapports sont consacrés aux sources et à l'influence isidoriennes.
3. Mais il tient à donner une vue synthétique, ce qui est d'un rare mérite ; quelques analyses, des citations plus fournies auraient été bienvenues.
4. *Hincmar et la loi*, Univ. de Dakar, Fac. des L. et Sc. hum., 1962, 92 p. Hincmar est, entre autres choses, l'auteur de la dernière partie des *Annales de saint Bertin*, dont une nouvelle édition a été faite en 1964 sous les auspices de la Soc. de l'Hist. de France par F. Grat, J. Vielliard et S. Clément, avec une introduction de L. Levillain (Paris, Klincksieck, grand in-8o, LXXVIII-296 p.).

Il commence par recenser les citations juridiques faites par Hincmar ; il relève cinquante-trois extraits de droit carolingien et un nombre appréciable de textes romains. L'archevêque rémois ne cite pas d'après des ouvrages ou souvenirs quelconques, mais d'après des manuscrits qu'il a fait composer à Reims afin d'avoir sous la main les textes authentiques et intégraux. Par là, il manifeste un souci scientifique. Il élabore aussi, pour lui et son entourage et ceux qu'il veut former, une culture juridique à base profane autant que chrétienne, qui recherche « des valeurs permanentes par quoi stabiliser une société en désordre » (p. 88) et qui débouche sur une conception de la loi « destinée à établir des barrières pour ceux qui n'auraient pas une foi suffisante pour éviter les transgressions » (p. 75). Ainsi, la culture, qui définit le droit, est liée à la foi. Car, si le droit est édicté par des hommes, il revêt un caractère sacré lorsque celui qui l'édicte est un chrétien voulant décréter des règles justes et aider la religion. Hincmar, dirait J. Fontaine, fait bon usage de sa culture profane et participe au développement d'une philosophie juridique chrétienne.

J. Devisse pense en outre qu'il ne fut pas un cas isolé. Toutefois, dès 875-880, ce courant intellectuel se tarit. On entre dans l'obscurité. Mais cela ne signifie pas qu'on oublie totalement les principes fondamentaux et l'importance de l'Écriture dans la vie de l'esprit.

***

Pendant tout le Moyen Age, en effet, la pensée demeure attachée à la Bible et à tout ce qu'on pouvait en tirer. Ce fait est particulièrement bien mis en lumière par un ouvrage du R. P. Henri de Lubac[1], dans lequel l'ampleur des connaissances, la profondeur des recherches, l'extraordinaire manière d'envisager les questions, non seulement sous leur aspect doctrinal et technique, mais aussi dans leur contenu psychologique et mental[2], laissent le lecteur souvent pantois, même s'il doit déplorer parfois un certain manque de clarté (mais la matière étudiée n'est pas lumineuse) et une fâcheuse tendance à ne pas marquer les diverses phases de l'analyse par l'énoncé de conclusions fermes, d'idées générales nettes.

L'auteur veut apporter une connaissance profonde du Moyen Age afin d'en mieux saisir la spiritualité. Toutefois, il ne centre pas son étude sur celle-ci, mais sur l'influence que la foi — idées reçues et attitudes personnelles — a pu exercer sur l'intellect, en considérant « la vérité de

1. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-61-64, 2 tomes en 4 vol., 712 p. (t. I), 562 p., 555 p.
2. Aussi étonnant que cela puisse sembler, l'ouvrage permet de bien saisir la mentalité de l'homme du Moyen Age, et donc ses réactions en tous domaines (politique, économique, social).

foi non comme un donné brut, mais comme une forme assimilatrice qui transforme l'intelligence elle-même » (t. I, p. 13). Il note qu'au Moyen Age on a eu de cette vertu assimilatrice une très haute conception en maintenant sans cesse que sa seule source réelle était l'Écriture. Il en résulte non pas une explication naïve, comme certains croient la découvrir derrière la méthode suivie, mais une exégèse savante qui constitua « la trame de la littérature chrétienne et de l'art chrétien »[1] et qui fut pendant longtemps « la forme principale de la pensée chrétienne, l'instrument qui lui permit de se construire », étant aujourd'hui « l'un des biais par où l'on peut le plus utilement l'aborder » (*ibid.*, p. 17).

Cette exégèse, issue d'Origène qu'on connaissait par l'intermédiaire d'écrivains de l'Antiquité comme Eucher, nourrie des principes formulés par les quatre « maîtres à penser » que furent en ces siècles Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire (auxquels s'ajoutèrent souvent Isidore et Bède) s'articula autour de ce qu'on appelle les quatre sens fondamentaux : le sens historique *(prima eruditio)*, le sens allégorique qui fournit une connaissance spéciale, car tout dans la Bible est figuré, le sens tropologique *(moralis eruditio)* qui conduit à l'*educatio* et à l'ascèse, le sens anagogique qui mène à la contemplation. Cette quadruple méthode avait pour fin — et là est l'essentiel — de redécouvrir par la Bible le visible (l'histoire, le monde) et l'invisible (Dieu) pour en tirer une règle de vie et atteindre au salut. Elle définit à proprement parler la culture médiévale chrétienne, pour laquelle l'enseignement à base de culture profane n'était qu'un moyen. Elle marqua de plus tous les grands auteurs du Moyen Age, si bien qu'il est futile de vouloir opposer, à ce propos, des conservateurs et des modernistes (Abélard).

L'interprétation allégorique, élaborée en rapport avec l'analyse historique et littérale, aboutit au symbolisme, élément primordial de la mentalité du temps, chose complexe qui ne relevait pas cependant du domaine de l'irrationnel, mais appartenait à un certain mode de raisonnement, en étant « le témoin et l'effet d'un sens du sacré en pleine fécondité ». Le R. P. de Lubac cherche à cerner au mieux ce mode de raisonnement en étudiant des cas concrets ; il s'arrête (2e partie, vol. II) longuement aux symboles numériques (perfection de 6, transcendance de 3, immanence de 4, extrême valeur de 7 et 12) qui ont beaucoup influé

1. Il n'entre pas dans mon propos de rendre compte d'ouvrages d'histoire de l'art religieux. Il faut toutefois signaler quelques livres et articles qui dépassent l'étude purement artistique. Ainsi certaines communications faites à la semaine de Spolète de 1962 sur *la Bibbia...* (M. Cagiano de Azevedo, p. 341-386 ; A. Grabar, p. 387-411 ; K. Holter, p. 413-466). Ainsi l'étude de W. Hanke, *Kunst und Geist. Das philosophische und theologische Gedankengut der Schrift De diversis artibus des Priesters und Mönches Theophilus Rugerus* (Bonn, Hofbauer, 1962, xvi-192 p.), étudie les aspects philosophiques et théologiques de l'œuvre de Théophile et de l'œuvre d'art selon celui-ci. Enfin M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane. XIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1964, 313 p.

sur l'architecture. Il s'attache à Hugues de Saint-Victor dans l'œuvre duquel il trouve les plus profondes méditations sur toutes ces questions auxquelles il fit subir une transformation radicale. Hugues, en effet, exposa les quatre sens ; il exploita surtout, lui aussi, les deux premiers. Mais, en même temps, il les sépara l'un de l'autre. Il en résulta qu'après lui, sauf peut-être chez Joachim de Flore, la divergence s'accentua de deux façons : d'une part, la quadruple interprétation traditionnelle se poursuivit avec divers auteurs, mais se sclérosa (avec un développement quantitatif de l'allégorie) ; d'autre part, le sens historique prit sa valeur propre et fut la véritable exégèse, capable par la suite de se muer en un vrai savoir politique et religieusement neutre, tandis que l'allégorie progressait dans la rationalité et l'abstraction et conduisait à la théologie, qui de symbolique devenait raisonnée. Au XIIIe siècle, ce mouvement continua. En ce qui concerne la signification allégorique, il provoqua la naissance de l'allégorie non biblique (ainsi les exploitations de Virgile), le perfectionnement de l'allégorisme scripturaire traditionnel avec saint Bonaventure, l'épanouissement enfin d'une théologie qui l'utilisa au départ mais la dépassa et la transcenda (« après ce porche roman, l'architecte construit une immense nef gothique ; mais le porche est roman », p. 301). Plus tard, on tomba dans les excès de toutes sortes, mais on garda les principes de l'interprétation médiévale. Érasme lui-même le fit, qui condamna durement les exagérations. Et voilà la pensée médiévale à son terme.

B) *Les doctrines politiques.*

L'histoire des idées politiques a, de son côté, été bien alimentée au cours de ces dernières années tant par des monographies et études de détail que par des ouvrages de synthèse.

Dans la première catégorie, mais tentant de présenter aussi des vues générales, il faut d'abord citer la traduction en français de l'ouvrage qu'Hugo Rahner publia en allemand en 1961, consacré aux relations de l'Église et de l'État au haut Moyen Age et comportant, après une substantielle introduction, des documents traduits[1]. On y sent aisément l'évolution de l'Église qui se refusa d'abord à reconnaître l'État comme une société, puis l'accepta à partir d'Origène, ce qui explique les attitudes diverses des hommes, provoqua des conflits et aboutit à la rupture entre la papauté et Byzance et à la position de Nicolas Ier estimant que le pouvoir politique n'avait pas d'autre fin que l'aide à la religion chrétienne et devait, pour cette raison, être soumis à l'autorité spirituelle. Ces attitudes et ces conflits sont d'autant mieux saisis qu'ils sont présentés par des textes. En revanche, il est difficile de souscrire pleinement à l'interprétation générale de l'auteur, selon laquelle la papauté aurait

1. *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, Éd. du Cerf, 1964, 367 p.

sans cesse été obligée de se défendre contre les empiétements de l'État.

L'Église, en effet, ne voulait pas et ne pouvait pas reconnaître à l'État une fin propre, et ceci constituait à l'égard de la puissance temporelle une réserve qui contenait intrinsèquement la réprobation de certains actes et implicitement une atteinte à l'exercice de certaines prérogatives. Cette conception restrictive, qu'on retrouve chez Isidore de Séville[1] autant que chez Hincmar[2], n'engendra pas de heurts pendant d'assez longues années, d'autant plus que, face à des personnalités politiques de premier plan comme Charlemagne, les clercs furent forcés de laisser faire le pouvoir laïc qui arguait de sa mission chrétienne pour prétendre à la direction des deux domaines. A l'époque d'Otton III même, nonobstant le caractère exceptionnel de ce personnage, le rêve de l'universalisme chrétien semblait devoir se traduire dans une parfaite coopération[3]. Mais qu'un jour surgisse un problème tenu pour très important par l'Église et comme devant être réglé par elle parce que relevant de sa compétence et ne pouvant être confié à un État qui ne voudrait pas le résoudre, alors de redoutables conflits éclatent, surtout si la puissance politique refuse au nom de son intérêt de poser la question selon les termes avancés par l'autorité romaine.

Ainsi naquit la querelle des Investitures. Sur les événements qui la provoquèrent et sur le programme grégorien, un éditeur américain a regroupé en un volume divers articles parus de 1855 à 1962[4]. Si beaucoup d'entre eux sont dépassés, il en est quelques-uns qui sont particulièrement intéressants[5]. Sur les théories politiques qui furent exprimées après le conflit, plusieurs monographies sont à signaler. B. Jacqueline a consacré à saint Bernard un petit opuscule dans lequel il dépasse d'ailleurs le cadre étroit des rapports des deux pouvoirs et où il expose la pensée de l'abbé de Clairvaux sur l'autorité de la papauté dans l'Église et sur l'épiscopat. Malheureusement, son analyse est trop superficielle, parfois même simpliste[6]. En revanche, Gaetano Catalano décortique au mieux les thèses d'Huguccio et montre que le très célèbre canoniste bolonais n'a pas été foncièrement anti-impérialiste[7]. Quant à J. A. Cantini, il s'attache aux

1. M. Reydellet, La conception du souverain chez Isidore de Séville, dans *Isidoriana...*, p. 457-466.

2. J. Devisse, *ouvr. cit.*, p. 84.

3. E. R. Labande, Mirabilia Mundi. Essai sur la personnalité d'Otton III, dans *Cahiers de civ. méd.*, oct.-déc. 1963, p. 297-313 ; janv.-mars 1964, p. 455-476.

4. *The gregorian Epoch. Reformation, revolution, reaction ? Problems in european civilization*, n° XIV, Boston, D. C. Heath, 1964, 110 p., voir ci-dessus, p. 151.

5. Par exemple R. F. Benett, *The gregorian programm* (p. 43-46) ; G. Barraclough, *The investiture context and the german institution* (p. 55-74) ; T. M. Parker, *Christianity and the state in the light of history* (p. 85-95), etc.

6. *Papauté et épiscopat selon saint Bernard de Clairvaux*, Saint-Lô, Éd. du Centurion, 1963, 126 p.

7. *Impero, Regni e Sacerdozio nel pensiero di Uguccio di Pisa*, Milan, A. Giuffré, 1959, 84 p.

relations des justices séculières et ecclésiastiques dans la pensée d'Innocent IV et, en un article rédigé en latin, tente de démontrer que, désirant idéalement la coopération des pouvoirs, ce pontife en arriva à prétendre à une totale *plenitudo potestatis*, sans pour cela renier le principe du dualisme et donc de la séparation des autorités. Il donne là, à côté d'une excellente analyse, une explication difficile à admettre ou dont l'argumentation est, pour le moins, sujette à discussion[1]. On retrouve des qualités analytiques du même ordre dans le bon ouvrage de Domenico Maffei sur l'utilisation de la Donation de Constantin par les juristes médiévaux, livre rempli de renseignements très intéressants. On doit toutefois déplorer ici, non une interprétation contestable, mais l'absence, ou presque, d'une réflexion profonde sur la portée réelle de la Donation dans les débats doctrinaux[2].

* * *

Dépassant ces questions de détail et cherchant à donner une vision générale, deux ouvrages de synthèse sont à porter à la connaissance des historiens et des chercheurs.

Le premier ne mérite peut-être pas ce qualificatif, car, réunissant les rapports présentés lors d'un colloque tenu à Oxford en 1963 sur le pouvoir et l'élaboration de l'idée d'État au cours du Moyen Age, il se présente plutôt comme une série d'analyses[3]. Il s'en dégage cependant les lignes directrices d'une évolution générale que l'on suit de saint Augustin (P. R. L. Browne) à Nicolas de Cusa (T. M. Parker), en passant par les écrivains de l'époque carolingienne (J. M. Wallace-Hadrill), Manegold de Lautenbach (K. J. Leyser), les aristotéliciens et saint Thomas (J. Dunbabin), Marsile de Padoue (M. Reeves), les civilistes du XIVe siècle enfin (M. H. Keen).

Ces articles, bien qu'ils s'attachent essentiellement à l'exposé doctrinal, n'oublient pas les événements et les mutations de tous ordres qui expliquent les transformations des idées. C'est là la qualité, entre autres, des communications de Marjorie Reeves et de M. H. Keen. On ne peut malheureusement en dire autant du livre de synthèse publié en 1961 par Walter Ullmann, éminent spécialiste des conceptions politiques du Moyen Age et fort connu par ses travaux antérieurs, livre dans lequel

1. **De autonomia judicis saecularis et de Romani pontificis plenitudine potestatis in temporalibus secundum Innocentium IV, dans *Salesianum*, 1961, p. 407-480. L'auteur déclare que la bulle *Aeger cui levia*, qui devrait l'embarrasser car elle n'exprime pas une thèse dualiste, est un faux. Il avance pour le démontrer un argument qu'il tient pour capital, à savoir qu'elle est en contradiction avec le reste de la pensée d'Innocent IV. Autrement dit — outre que cela est déjà contestable —, comme elle ne va pas dans le sens qu'il veut donner à la doctrine du pape, il l'élimine.**

2. ***La Donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milan, A. Giuffrè, 1964, VII-316 p.**

3. ***Trends on medieval political thought*, Oxford, Blackwell, 1965, XII-139 p.**

l'auteur cherche à éclairer les fondements théoriques du gouvernement[1].

Pour lui, il y eut au Moyen Age deux thèses, celle qu'il appelle le pouvoir descendant (venu de Dieu), celle qu'il qualifie de pouvoir ascendant (issu du peuple). La première fut d'abord celle de la papauté qui, dès Léon Ier et Gélase Ier, estima que seul le pontife romain pouvait prétendre à la souveraineté ici-bas et distribuait à l'empereur et aux évêques la *potestas jurisdictionis*, tout cela le plaçant, non pas dans l'Église, mais au-dessus d'elle et, en quelque sorte, en dehors d'elle. Avec le pouvoir royal, les deux explications s'entremêlèrent ; au début, on s'appuya sur la théorie ascendante (élection), puis on en vint à la théorie descendante : évolution et interférences que l'auteur analyse fort adroitement en étudiant la crise anglaise de la Grande Charte. Quant aux organismes tels que les associations de métier ou les communes, elles exprimèrent au mieux la conception ascendante.

L'exposé est percutant par sa vigueur et d'une extrême profondeur de pensée. Il est établi à partir d'une érudition exceptionnellement riche, souvent il est brillant dans la forme. Mais, malgré ses qualités, il ne peut emporter l'adhésion. D'une part, en effet, bon nombre d'arguments sont contestables. Comment, par exemple, Gélase Ier, et encore davantage Léon Ier, auraient-ils pu penser que le pape avait droit à revendiquer le privilège de donner à l'empereur son pouvoir, ou encore à prétendre avoir une autorité ayant compétence directe sur la sienne ? De même, comment en serait-il venu à se considérer comme n'étant pas dans l'Église parce qu'il aurait été au-dessus d'elle ? (Vigile, en 552, s'intitulait « évêque *de l'Église catholique* » ; aux VIIe et VIIIe siècles, le pontife romain était tenu pour le premier *apostolicus*, résumant en lui toute l'apostolicité, c'est-à-dire l'*Église*). Pourquoi, enfin, sur un autre plan, ne pas accepter que le roi puisse être à la fois l'élu de Dieu et celui du peuple (princes), puisque le peuple peut être défini comme l'instrument de la volonté divine (Dieu donne autorité au peuple pour désigner le roi qu'il a lui-même choisi) ? En résolvant trop systématiquement toutes les questions et en se refusant, au fond, à les poser, W. Ullmann montre qu'il saisit mal les choses religieuses.

D'autre part, il persiste à ignorer que l'histoire des idées est étroitement liée à la politique, à l'économie, aux structures sociales, etc., c'est-à-dire aux événements sous toutes leurs formes[2]. Il y a, certes, un ensemble

1. *Principles of government and politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1961, 320 p.

2. Des défauts du même ordre se retrouvent dans l'ouvrage de Michael WILKS qui concerne Agostino Trionfo, mais reprend la genèse des théories politiques au cours du Moyen Age en insistant sur l'aristotélisme qui aurait détruit le système hiérocratique (*The problems of the sovereignty in the later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists*, Cambr. st. in Med. life and thought, nouv. série n° 9, Cambridge, Univ. Press, 1963, XIII-619 p.).

de principes abstraits ; chacun, selon ses préférences ou son intérêt, se détermine en fonction de l'un d'entre eux ; mais, à chaque époque, l'usage qu'on fait du principe choisi, la manière dont on le comprend, les conclusions qu'on en tire changent suivant la mentalité des hommes, et ces mutations dépendent de l'évolution historique générale. C'est dire que les idées ne sont attachantes pour l'historien que dans la mesure où elles ont animé *des* hommes (d'une époque, d'une catégorie sociale, dans un pays, etc.). L'oublier, c'est méconnaître la fin de la recherche historique et son exigence du réel. A lire W. Ullmann, on a l'impression de prendre connaissance d'une « vision intellectuelle », d'une construction théorique qui découvre chez les pontifes du ve siècle des concepts du xie sans le trouver étrange et qui s'affirme dans la répétition d'affirmations gratuites constituant le plus souvent des idées creuses.

***

Ces réserves n'enlèvent pas à l'ouvrage ses qualités d'érudition ; elles témoignent d'ailleurs de la richesse des travaux concernant les théories politiques de l'Église. Parvenu au terme de ces recensements, il est agréable de souligner cette richesse, de même qu'il est réconfortant de constater la variété et la vigueur des publications sur l'histoire ecclésiastique et religieuse au cours des quatre dernières années.

Cela a été dû, en grande partie, à la tenue de nombreux colloques. C'est là un trait à noter. Si les vastes congrès tournent de plus en plus à la réunion mondaine et sont uniquement pour les historiens des occasions de rencontres personnelles, les colloques restreints (Todi, Mendola, Spolète, etc.), attachés à des sujets précis, aboutissent à de remarquables résultats. C'est par eux souvent que sont posées les vraies questions et que s'échangent au mieux les idées. C'est là le moyen de recherche et la forme d'érudition de notre temps[1].

C'est dire qu'il faut continuer et encourager ces réunions ainsi que toutes les autres entreprises d'équipe ; pousser aussi, en France, des candidats au doctorat vers l'histoire religieuse ; amener enfin les historiens à tenir compte des excellentes études publiées récemment sur la spiritualité, le monachisme, la culture, pour *repenser* des questions plus simples, des faits plus « classiques », et pour réétudier les hommes — particulièrement certains papes.

C'est dire que le travail ne manque pas.

Marcel Pacaut,
Professeur à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Lyon.

1. Au sujet de l'histoire de l'érudition, D. Knowles fournit de très bonnes études sur les bollandistes, les mauristes, les Monumenta Germaniae, les Rolls series (*Great historical enterprises, ouvr. cité*, ci-dessus, p. 148).